موسيقانا تتواصل إبداعًا..!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

إن مكانة دولة ما، لا تستمد حضورَها من جغرافيتها أو عدد سكانها، مع كل ما لهذين العاملين من أثر كبير، فالحضور الداخلي والخارجي، لأيما دولة، يُستمد من إنتاجها الثقافي الذي هو واجهتها أمام العالم، وهو، أيضاً، مطل لها عليه، وكذلك يُسْتَمَدُّ من إنتاجها الاقتصادي، الذي يتوقف عليه ازدهارها العام، بما فيه ازدهارها الثقافي.

هذه بدهية، أو تكاد، ننطلق منها لنرى إلى ما عندنا من اقتصاد أو ثقافة. ولأن موضوعة الاقتصاد ليست من

اختصاصي، وليس هذا مجالها، فإنني أكتفي بالقول: إن اقتصادنا، وبعد الجهد الكبير الذي بذل لأجله، قد تجاوز الآن، في ثمائه، ماكان متوقعاً، باعتراف الخبراء ومراكز البحث الاقتصادي، العربي والعالمي، ويمكن القول، بثقة مؤكدة، إن التنمية الاقتصادية، قد حققت نجاحات كبرى، في كل حقولها، وفي حقلها الزراعي تخصيصاً، وإن القاعدة الاقتصادية المتينة، الراسخة، بكل روافدها، قد كانت منطلقاً إلى نهضتنا الشاملة المتكاملة، ومنها النهضة الثقافية، وماحققت من إنجازات، هي الآن، في سورية وخارجها، موضع اعتراف وإعجاب. وهذه النهضة تشكل الواجهة الماجدة، والحضور المشعشع لسورية، عربياً وعالمياً، وما من شك، في أن تطورها اللاحق، المتواصل، برعاية وعناية، وكذلك بتشجيع ودعم الرئيس حافظ الأسد، سيزيد مكانة سورية الحضارية رفعة وإشعاعاً.

ولئن كان الماضي، بما يحمل من إضافات، لايعاد، فإنه، بالنهضة يستعاد، يُستأنَف، يلحق بالركب ويتخطى، وهدفنا المؤسَّس على وقائع راسخة، هو أن نتوازى، في الشوط الحضاري، مع الأمم الأخرى، قريبة وبعيدة، وهذا في الإمكان تماماً، مادام شراعنا الأبيض، في إبحاره، لايستثير الزبد جفاء، بل يشكل من الزرقة النافعة، لوحة للبهاء،

للبقاء، للديمومة، على اعتبار أن النقصان قانون الاكتمال، في كل شيء، إلا في الثقافة، إلا في الحضارة، إلا في التراكم الإبداعي، ومنه الكنز الأكبر، هذا الذي بين أيدينا، لا ادعاء، لا مفاخرة، بل إقرار، وإظهار، لواقع نعيشه، غدت معه سورية، ودمشق قلبها، مهرجاناً متصل الحلقات، وندوات متتابعة، متصلة العُرَى، ونشاطات للإبداع في كل أجناسه، نعطي منه ونزيد، وما ازداد هذا الإبداع عطاء وازدياداً، في أرض هي أرضه، هي موئله، هي معرته وأبو العلاء، هي حلبه والمتنبي، هي داريّاه والبحتري، هي جاسمه وأبو تمام، وهي دمشق والنبوغ، في سمائها بزغ نجوماً تلألأت، وفي سمائها، مع كل جيل، يبزغ نجوماً تتلألأ، في الشعر، في النثر، في الرواية والقصة والمسرحية واللوحة والإزميل والصوت والوتر، وفي هذا الذي يسمى مفخرة القرون: السيمفونية، وفي هذه التي هي عنوان باذخ، للمجد الفني الباذخ، الأوبرا ونحن الآن في صدد تدشين عملها الأول، كبناء نرجوه شامخاً، في المستقبل القريب، حيث تصبح لدينا فرقة أوبرالية، ماكنا حتى في وهم الظن، قبل ربع قرن من الأعوام، لنجرؤ على تصورها، لفقدان مقوماتها، لفقدان أبسط مكوناتها، ولافتقارنا، آنذاك إلى أقل وأبسط عناصرها، وإلى الحاضن، والمربي، والمُعِدّ لهذه العناصر:

المعهد العالي للموسيقا، الذي استطاع، في سنوات، أن يعد الكوادر اللازمة، والمؤهلة، للفرقة السيمفونية الوطنية، والآن للعمل الأوبرالي الوطني، الذي سنصغي إلى روعة موسيقاه، ونشاهد، بفرحة ليست قليلة، أداء ورقص أفراده، ورقص الباليه فيه خصوصاً.

هذا العطاء الحق، من رضاع الحق، في نسغه والدم المتجدد، ليس اجتهاداً يجتهد، وليس رغبة نقول لها كوني فتكون، وإنما هو تخطيط، ممارسة، تدريب ودربة، وهو، بكلمة، ثورة ثقافية، في المعنى الأسمى للعبارة، فكيف، وربع القرن في الزمن لا زمن تقريباً، صار في وسعنا أن نحدث هذه الثورة، في هذا الزمن القصير نسبياً؟ إنه، لعمري، سؤال يُسأل، وفي الجواب يصبح المبتدأ خبراً، ويصبح الخبر أخباراً، في أن كل شيء، في هذه النهضة الشاملة، مردُّه إلى بيان الحركة التصحيحية الأول، آن كان الانعطاف، في عمقه والبعد، انعطافاً تاريخياً، وكان البيان الأول عهداً، قطعه على نفسه قائد ثائر، فهم الثورة في قلب الثورة، من منطلق ترجمة الأقوال إلى أفعال، وبأقصى الجدية، وأندى الصدق، وأرفع الهدف، فحقق قائد التصحيح وحقق، ومايزال يحقق، والبيان وثيقة، بأيدينا، فمن شاء المقارنة، بين النظرية والتطبيق، فليرجع إليه، وإنّ بي لشغفاً في الرجوع إليه، وإني

لأرجع دائماً، وأعجب لماذا لا يطبع ويعاد طبعه، حتى ينظر فيه وإليه، نظر تفحُّص، واليد على القلب أمانة، وحتى يعرف المتشكّك، إن وجد، وقد يوجد، أن السيف، هذه المرة، ليس أصدق أنباء من الكتب، مع كل ماللسيف، في قرْاع الأعداء، من اعتبار، ومع كل ماللكتب، في الوثائق، من احترام. ذلك أن الذي قطع العهد، كان يدرك، إلى حد الوثوق الواثق، «إنّ العهدَ كان مسؤولاً» فنهض بالمسؤولية، نهوض الجبار، الذي لا نزعم أن المستحيل غير وارد عنده، بل نقول، باطمئنان: إنّ الوعود المقطوعة في البيان الوثيقة، والتي خالها البعض خلّبية، أو في المستحيلات، لم تكن مستحيلة على أمثاله من المؤمنين، العاملين، الناذرين نهارهم والليل، لإنجاز الوعود، هذه التي أنجزها كلها، واحداً بعد الآخر، ومنها الوعد الذي يعنينا، في الشأن الثقافي، وبه نهضتنا الثقافية، أدباً وفناً ومعارف ورؤى، منحها فمنحت، ورعاها غراساً أثمرت فأينعت، والعمل الأوبرالي الوطني الذي ندشنه اليوم، أحد ثمارها، وهو، بالتأكيد ثمرة رائعة، وحدث كبير، لأننا معه، في مجال الإبداع، ندخل عالماً إبداعياً جديداً، ندخل عصر الأوبرا، في عصر حافظ الأسد، وإننا لسعداء جداً، أن نكون في هذا العصر، وأن نشهد ماندعوه، حقيقة لا مجازاً، فتوحات إبداعية، ماكانت لتتحقق، بأيّما صورة، وتحت أيما

شكل، لولا أن رئيسنا، وقائد شعبنا العربي، وأمتنا العربية، قد أفاء عليها بالرعاية الشاملة، غيرِ المنقوصة، غير المتوانية، غير المقتصدة، توجيهاً وعناية وتلبية لكل المتطلبات المادية، في وقت نحتاج فيه، حسب سلم الأولويات، إلى الإنفاق على القوة استعداداً، وعلى التنمية اقتصاداً، وعلى العمران بناءً، وعلى الزراعة توسعاً ومكننة، وعلى الصناعة تطويراً وأتمتة، وعلى التعليم في كل مراحله، انتشاراً، وعلى الصحة والدواء والغذاء والرياضة والرعاية الاجتماعية، وكلُّها ضروري وملحٌّ، ومع كل هذه الضرورة، وهذا الإلحاح، أعطى الثقافة إحداثات شامخة، وإنتاجية متنامية، متسعة، غطت سورية، في جهاتها الأربع، تغطية كاملة، وقُدِّمتْ «الثقافة للجميع وفي خدمة الجميع» حسب الشعار المرفوع، والمطبّق بحرص شديد، في حدود الإمكانات المتاحة، والمتجاوزة في أحيان كثيرة، فكيف تم ذلك كله؟ وهل ثمة مايدعو إلى الغرابة، في هذا كله؟ أقول: نعم! فالذي تم واقع نعيشه، وأما الغرابة فإنها معروفة مجهولة في آن، معروفة حين ندرك أن من اتخذ من السيف درعاً ونازلة، أو يتحقق السلم الكامل الشامل، مقابل الانسحاب الكامل الشامل، من الجولان وجنوب لبنان، هو الذي أعلى راية الوثبة على الضيم، وهو الذي، باقتداره، جعل الضيم لا ضيم، والأذى لا أذى، وبدلّهما تبديلاً، ونقول: إن الغرابة مجهولة، عند من

لا يدرك أن السيف كان قرين القلم، وأن القلم والسيف تلازما، تعانقا، فكان منهما هذه المنعة في الصمود، وهذه القدرة في جَبْه الغاشيات، وهذه الثقافة، تراثاً ومعاصرة، معرفة نظرية وممارسة تطبيقية، هي القاعدة التي نهض فوقها كل بناء، وارتكز عليها كل أساس، فصارت سورية، في سمع الدنيا وبصرها، منارةً للتميز في المواقف، مباحثات تطول أو تتطاول، ومثلاً في رفض التنازل، مهما يمتد حبل التسويف والمراوغة من قبل إسرائيل، كذلك صارت سورية فريدة في الفرادة، ترى إلى الذين تساقطوا من حولها فلا يزيدها هذا إلاّ ارتفاعاً، ولا يزيدها إلا إصراراً على الفوز بالتحرير الكامل، حقاً منه المرجعية، ومنه القرارات الدولية، لها شرعة القانون الذي لا يدحض.

وكما أن التناسب، بين ارتفاع هرم خوفو وقاعدته، مأخوذ في الحسبان الهندسي، فإن التناسب مأخوذ في الحسبان أيضاً، بين ظهور أي بطل ثوري، والأرضية الثورية التي يقف عليها. وتأسيساً على مبدإ التناسب هذا، فإن قيام فرقة سيمفونية في سورية، بالأمس وكذلك تقديم أول عمل أوبرالي اليوم، لابد لهما من مرتكز ومن مهاد نهضوي، وهذا ماتوفر وفي كل المجالات، وقد فصلت، بالحدود المتاحة في كلمة كهذه، بين إحداثات النهضة الثقافية، وإحداثات النهضة الشاملة، في كل أبعادها، وفي هذا برهان، قد لا يحتاج إلى

برهان، إلا من باب التأكيد على أن دخولنا عصر الأوبرا، هو نتاج دخولنا عصرَ التحولات الكبرى، على صعدها المختلفة، وفي ظل، ودفع، وتشجيع العمل البناء، العمل الجبار الذي كان، مذ كانت الحركةُ التصحيحية المباركة، وسيستمر، لأنه يستند إلى الاستقرار، ومنه الازدهار منتمي، وإلى الديمومة، ومنها التطور متواتراً مبتغى، وبين الانتماء والابتغاء يكون ماهو كائن، في سورية اليوم، أي النهوض المتكامل والشامل.

إن ولادة عمل أوبرالي وطني سوري، يقود الأوركسترا فيه الموسيقي الفنان صلحي الوادي، الذي قاد قبلا فرقتنا السيمفونية قيادة متميزة، هو في ذاته حدث كبير كبير. والأستاذ صلحي الوادي، بصفته عميداً للمعهد العالي للموسيقا في سورية، وصاحبَ المبادرة في إنشاء الفرقة السيمفونية سابقاً، والعمل الأوبرالي لاحقاً، قد عمل عملا دؤوباً مستمراً، استغرق الإعداد له سنوات طوالا، وبجهد متواصل لا ونى فيه، وعلى يديه تربى، وتخرج، الطلاب الذين شاركوا في الفرقة السيمفونية، ويشارك معظمهم اليوم في هذا العمل الأوبرالي، لذلك أغتنم المناسبة لأنوه بجهده وسهره تنويهاً مقروناً بالشكر الذي يستحقه، كما أوجه الشكر عطراً، حميماً، إلى كل المساهمين في هذا العمل الأوبرالي، الذي يعد افتتاحه حدثاً فنياً بهيجاً واستثنائياً.

ولا بد، ونحن نسعد بهذه الأمسية الأوبرالية، في عملها الأول، من أن أوجه الشكر إلى الجانب البريطاني الصديق الذي أسهم إسهاماً مرموقاً، مهمّاً وجديراً بالتقدير، في إخراج هذا العمل الأوبرالي، فشارك بمغنين متميزين، ودرّب بدائلهم في سورية، وكذلك بالإخراج وأمور أخرى، وكان صاحب القرار في ذلك، المدير العام للمجالس البريطانية في أنحاء العالم، الصديق الكريم السيد هانس، كما أوجه الشكر إلى المجلس البريطاني في دمشق، على تعاونه وجهوده في تقديم مايلزم لنجاح هذا العمل.

وأخيراً، فإنني أوجه الشكر، قلباً وحاراً، إلى كل من احتفى سابقاً، احتفاء صادقاً بالفرقة السيمفونية، ويحتفي اليوم، بغبطة وحماسة مماثلتين، في افتتاح العمل الأوبرالي الأول، وهذا الاحتفاء يتمثل في حضوركم، وفي تنويهكم، كتابةً وشفاهة، بما يتركه حدث كهذا في نفوسكم من انطباعات طيبة، هي المشجع لنا للتقدم إلى أمام، ودائماً.

السيد الرئيس

ياقائدَ هذه الأمة، ويا باني سورية الحديثة، إنه لشرف عظيم، لكل العاملين في حقول الإبداع، أن تتفضل، تقديراً منك للفن الرفيع والخلق الرفيع، والجهد الجماعي المبدع، فتمنحَ موسيقياً متميزاً، ومربياً لموسيقيين متميزين، الأستاذ

صلحي الوادي، وسام الاستحقاق السوري من الدرجة الممتازة، بمناسبة تقديم أول عمل أوبرالي وطني سوري اليوم، نرى فيه، جميعاً، بعضَ ثمرات توجيهاتك، وبعض عطاياك، وبعض فيئك والنُّعميات، إذ تمنح بسخاء، بعد أن ترعى بكرم، وتنشىء بعناية، وتشجِّع تشجيعاً موصولاً، مقتطعاً من وقتك الثمين، ومن هُنيهات راحتك، ومن الفسحات القليلة، بين موعد وموعد، ومشغلة وأخرى، تسأل، وتبحث، وتوجه، وتقرن التوجيه بالتنفيذ، في بذل غير مقتصد، كي تكون سورية، في عهدك، الدولة العصرية، الحضارية، ذات المكانة المرموقة، رفعةً ومهابة، وكي تكون دمشق، دمشقُكَ، دمشقنا، المنبر الإشعاعي، فكراً وأدباً وفناً، وكي تشمل نشاطات هذا الإشعاع الثقافي وطننا، من أقصاه إلى أقصاه، وكي يشرق، في الدُّجنَّة، قمر، وتسطع، في الرائعة، شمس، لهما، مثل مالنا، الضوء المشعشع، امتزاجاً بين استنارة سماء، واستنارة أرض، بهما تتجلى هالة مجد، هو جزء من صنيعك، وفيضٌ من فيض شمائلك الغُرّ.

* * *

فلسفة الحب في رؤيته الكلانية

تيسير شيخ الأرض

يعد الحب من أهم الموضوعات الإنسانية. فقد اهتمت به أساطير الأمم المختلفة وحكاياتها الشعبية التي يتداولها أفرادها. وهو موضوع رئيسي من موضوعات الأدب شعره ونثره، وتهتم به الفنون المختلفة اهتماماً كبيراً. غير أنه قلما

---

* تيسير شيخ الأرض: شاعر ومترجم وباحث سوري. له /١٦/ كتاباً مترجماً و٦ كتب عن الفكر الاسلامي و/ ٧/ كتب مذهبية، وضع فيها أصول فلسفته الكلانية. من أعماله: «الفحص عن أساس اليقين»، «الفحص عن أساس الأخلاق»، «الفحص عن أساس الفنون»، «الفحص عن أساس التفكير الفلسفي».

يس في الأبحاث الفلسفية. صحيح أن الفلاسفة لم يهملوه منذ أفلاطون، وربما قبله، ولكن المتأمل المدقق سرعان ما يلحظ أن ما يتكلمون عليه هو في الغالب شيء آخر، فهو ليس الحب البشري بمعناه الضيق، بل الحب بمعناه الأعم. أما الحب البشري بمعناه الحصري، فيعود الفضل في إثارة موضوعه إلى الفيلسوف الاسكتلندي ديڤيد هيوم، الذي يعقد له في كتابه «بحث في الطبيعة البشرية»، فصلاً في القسم الثاني منه، خصصه لموضوع «الانفعالات»، رابطاً بينه وبين نقيضه: الكره.

ولكن بعضهم يرى، أن الحب أعم من أن يقتصر على الإنسان وحده، وإنه يشمل الكائنات جميعاً: إنه يبدو في جذب المغناطيس للمعادن، وفي تلاقح النبات، وفي غريزة الحيوان. فإذا سلمنا بأن هذه المظاهر تشبه الحب البشري في قليل أو كثير، كان لابد لنا أن نقول: إنها ليست الحب الذي نعنيه، سواء أكان الإنسان يمثل أحد طرفيه فقط، أو يمثلهما معاً: فالحب أمر إنساني خالص، يداخله الفكر، والتوق الهادف، وهما أمران لا نجد لهما مثيلاً لا في الجماد، ولا في النبات، ولا في الحيوان.

نقول هذا ونحن نعتقد، أن الحب البشري هو الحب الحقيقي، وأن حب الأمكنة والأشياء والنباتات والحيوانات إلخ... هو امتداد له، وإن حب المؤمنين العاديين لله، وحب الله لعباده الصالحين، هما شيء آخر، وليس لهما من الحب إلا لفظه: فالأول رعاية أو عناية، والثاني عبادة، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نتصور الحب؟ إننا نتصوره رباطاً وجدانياً بين موجودين جزئيين، واحد منهما على الأقل واع مريد، يخلع قيمة إيجابية رفيعة على موضوع حبه، سواء كان حبه من طرفه فقط، أم كان يبادله إياه طرف آخر واع ومريد.

١- مصدر الحب

ولكن، ما مصدر الحب؟ إذا نظرنا إلى الإنسان، وجدنا ظاهرة الحب واضحة لديه. وربما وجدناه بشكل من الأشكال، عند بعض الحيوانات العليا. وهذا وذاك يجيزان لنا أن نطرح السؤال التالي: إذا كان الإنسان

والحيوانات العليا لديهما القدرة على الحب، فهل بإمكاننا إرجاع هذه القدرة إلى الوجود المشخص ذاته؟ وإلى أي حد يمكننا أن نذهب في ذلك؟ لاشك أن ظهور الحب لديهما معناه أنه نابع من صميم الوجود ذاته، وأن حركة صيرورته التي نقلت الكائنات المحبة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، نقلت هذا الحب أيضاً من القوة إلى الفعل. فما من شيء في الوجود، مهما كان النحو الذي يتحقق فيه، إلا وكان كامناً في الوجود ذاته. وهذا يعني، أن الحب مبثوث بشكل من الأشكال في الوجود، وأن شكله البشري أو الحيواني هو شكل خاص من أشكاله. وهذا يستدعي البحث عن أشكاله المتعددة المختلفة لدى الكائنات التي تقذفها الصيرورة إلى الوجود بحركتها الدائبة الدائمة.

ويبدو أن في التجريد ثلاثة أنواع من الحب: واحد هابط من الوجود إلى الإنسان بطريق الصيرورة، وثان صاعد من الإنسان إلى الوجود بطريق القيم، وثالث متجه من الإنسان بما هو موجود جزئي، إلى الموجودات الجزئية الأخرى، سواء أكانت بشراً أم غير بشر. غير أن التجريد وسيلة معرفة، ولا حظ له من الوجود غير ما يدل عليه في التشخيص. لهذا لم يكن هناك من حب حقيقي غير أشكاله الثلاثة المختلفة: أما الحب الهابط، فلتسويغ ظهوره عند الإنسان، في حين أن الحب الصاعد لتسويغ توافق الإنسان فرداً وجماعة ونوعاً مع الوجود المشخص، بتجريده قيماً. وعليه يبدو أن الحب البشري، سواء أكان موجهاً نحو الإنسان أم الحيوان أم النبات أم الأشياء أم الأمكنة إلخ... في موقع متوسط بين تياريه الهابط والصاعد. الهابط مع حركة الصيرورة من الوجود المشخص إلى موجوداته الجزئية المتولدة عنها، ومنها الإنسان ذاته، والصاعد مع حركة الإنسان في توجهه من ذاته في إدراكها الموجودات الجزئية، إلى القيم التي جردتها من الوجود المشخص، بغية وضعها في ضوئها، وتقويمها بها.

وهكذا يكون الحب في حقيقته الإنسانية، هذا التيار الراجع إلى الوجود المشخص وموجوداته الجزئية: إنه الوجد الذي يلتفت الوجدان به

إلى المصدر الذي صدر عنه في عمومه، وإلى أحد موجوداته في خصوصه. ومن هنا كان عاماً وخاصاً، وكان الخاص يحدث في حضن العام، غير أن الخاص على أنواع: حب الأشخاص، وحب الأشياء، وحب النبات، وحب الحيوان، وحب القيم إلخ . . .

٢- ماهية الحب البشري

ولكن، لنقف عند الحب البشري، ونتساءل عن حقيقته. إنه يستند أساساً إلى قيمة مشخصة، هي شخص المحبوب ذاته، الأمر الذي يجعل منه علاقة لامساواة، ترجح فيها كفة المحبوب أخذاً، وكفة المحب فعلاً: فالمحب يميل دائماً إلى أن يعطي أكثر مما يأخذ، وأحياناً دون أن يأخذ، وهو سعيد بعطائه، سواء تلقى من محبوبه شيئاً أم لم يتلق. ولكن واقع الأمر أن يكون المحب محبوباً هو أيضاً في أغلب الأحيان، من محبوبه. في هذه الحال، لايتكافأ العطاء والتلقي، وإنما يتذبذب صعوداً وهبوطاً، تارة لصالح هذا الطرف، وأخرى لصالح ذاك. ويكون التساوي أو ما يقاربه في المحصلة الأخيرة فقط. وهذا ما يجعل الحب الحقيقي تضحية مستمرة، مادية ومعنوية، من كلا الطرفين. أما في الحالة التي يكون الحب فيها من طرف واحد، فإن هذا الطرف غالباً ما يكون هو الضحية.

والحقيقة أن المحبوب يصبح في موقف الحب مركزاً يشع بالسحر والجمال، في بقعة يقف المحب فيها موقف المبهور، فيرى كل شيء فيها مغموراً بنورها. فللمحبوب من الأثر الفعال ما يسيطر به على لب المحب، وهو يتمتع بقدرة عجيبة على تجميل كل ما يقع في دائرة سحره وفتنته. ربما كانت تنقصه المعرفة بحال محبه وأثره فيه، ومع ذلك، فهو يترك فيه هذا الأثر العجيب، حيث يختلط الحب بالقيمة.

إننا بني البشر نحب بوجداننا كله، ومن يحب بجزء منه فقط، لايصح أن ندعوه محباً. وبما أن هذه الحالة نادرة، فقد كان ما نشعر به في الغالب، ميلاً عابراً أو نزوة. ومع هذا، فالميل العابر والنزوة قد ينقلبان هذا المنقلب لدى بعض الأشخاص، في ظروف مناسبة. ومتى حدث ذلك، انقلبت

حياة المرء رأساً على عقب، ولكن الأمر يظل في نطاق الحب، ما دام المرء مالكاً زمام نفسه بمسكة من عقل. أما إذا أفلت منه، فإنه يقع فريسة الهوى.

وفضلاً عن ذلك، فالحب ينطوي دائماً على الرغبة في المشاركة، أي مقابلة الحب بالحب. غير أن هذا لايعني دائماً، الرغبة في التنفيذ، إذ أن هذا رهن بالمواقف والظروف. وفي كثير من الأحيان، يقنع المحب بشعور حبيس صامت، لأن الإفضاء والمصارحة فيهما خدش لشخص المحبوب، أو عزل له عن هالة السحر التي تلفه بجلبابها. ومن هنا كان الحب الحقيقي، من حيث هو شعور عفوي، هبة مجانية لاتطلب عوضاً، كائناً ما يكون، وكان المحب في بعض حالاته، يتبرع بتقديم خدماته إلى محبوبه من دون أن يطمع بغير رضاه. إنه يكتفي بأن يراه حاضراً أمامه، يتحرك ويتكلم ويتصرف بعفويته المعهودة. والعوض الذي لا يدانيه عوض في نظره، أن يكون المحبوب في وضع مريح. تلكم هي النعمة التي يقنع المحب بها. بيد أن المحب الذي تكون هذه حاله، ليس ذلك الذي يمحي أمام محبوبه، إذ أن إمحاءه يجعل منه عبداً، ويجعل من محبوبه مالكاً له، حر التصرف به. فالعلاقة بينهما لاتكون علاقة «أنا» بـ«أنت»، بل علاقة «أنا» بـ«هو»، إن لم نقل علاقة «أنا» بـ«هذا».

٣- طرفا الحب

ولكن الحب لايقتصر على المحبين، بل يتعداهما إلى الأمكنة التي يرتادانها، والموجودات التي يصادفانها فيها. إنه انتشاري في طبيعته، يشمل عدا المحبوب، كل ما يحيط به، وما يحيط به لا يقف عند حد معين، فهو يشمل الأرض والسماء والقمر والنجوم الخ... إذ الوجد جوهره، وهو تعبير عن العلاقة الوجدانية الوجودية. وهذا ما يجعل الحب بين المتحابين، شركة وجدانية، يحاول كل منهما أن يضع حريته وإمكاناته في خدمة حرية الآخر وإمكاناته، لبناء عالم خاص داخل العالم، وغير مقطوع الصلة به، إذ أن قطع الصلة بالعالم من شأنه أن يقتل الحب.

والحقيقة أن الحب حينما يكون طرفاه من بني البشر، يسعى كل طرف إلى أن يهيىء الوسط الذي يجعل الطرف الآخر يبادله الحب. وهما في هذه الحال، يسعيان إلى أن يسمو أحدهما بالآخر، ويبلغا بالحب ذروته. غير أن الحب بما هو عاطفة حركانية، لا يستقر على حال. ومن هنا كان رهن السلبية والايجابية، يتراوح بين درجاتهما صعوداً وهبوطاً. ولعل هذه الصفة فيه هي التي جعلت فرويد يعتقد بانطواء الحب على الكره، و بأنه ما من حب خالص.

ومهما تكن القيمة التي يمكن اعطاؤها لنظرية فرويد في الحب خصوصاً، وفي العواطف عموماً، فإن حركانية الحب تنتهي إلى التواصل الذي يربط المحبين معاً، بحيث يصبح كل منهما ولديه القدرة على النفاذ إلى النية التي ينطوي عليها وجدان الآخر: إذ يصبحان في وضع ينكشف فيه كل منهما للآخر، حتى لو لم ينبس بكلمة واحدة: فسيماء الوجه، ووميض العينين، وارتعاش الشفتين، وحركة الجسم الخ... تكفي لفهمه، والنفاذ إلى أعمق أعماقه. والحب الذي يشعر كل منهما به تجاه الآخر، هو الذي يجعل كل منهما يحترم ذاتية الآخر، وأخذه العهد على نفسه بتنميته في الاتجاه الذي يتجه فيه: فما يحبه أحدهما في الآخر هو قيمته المشخصة في توجهها نحو تحققها، وهي تعبير عن ذاتيته، التي ليس من الممكن لأي منهما أن يضرب صفحاً عنها. وحينما يحترم كل منهما ذاتية الآخر، من خلال القيمة التي يحملها، يقوم بدوره في التنسيق بين قيمتيهما الجزئيتين المشخصتين في قلب وحدة القيم، التي يتوجب على النوع البشري أن يراعيها في الربط بين أفراده وجماعاته، من جهة، وبينه وبين العالم الذي يسكنه، من جهة أخرى.

وهذا يعني، أن الحب الذي ربط بين الـ «أنا» والـ «الأنت»، مؤسس على القيم، وأن انفتاحه عليها هو جوهره، وهو ينتهي إلى الخروج من الخصوصية التي تنشأ بين شخصين، إلى العمومية التي تشمل البشر جميعاً.

٤- السمو بالمحبوب

والحقيقة أن المحب حينما يضع نفسه في خدمة القيمة التي يمثلها محبوبه، لايتخلى بوجه من الوجوه عن القيمة التي يمثلها هو ذاته، بل يقيم مراوحة بينهما وبين ما يحيط بهما، بحيث يكون انسجامهما انسجاماً أكثر استجابة للعالم الذي يعيشان فيه. غير أن أي انسجام غير هذا، يبقى انسجاماً جزئياً، وهو مهدد بما هو كذلك، بطغيان ضروب الانسجام الأخرى عليه، والقضاء عليه بما هو حب، بالقضاء على المحبين نفسيهما. ومن هنا كان جوهر الحب هو هذا التفاعل المستمر بين المحب ومحبوبه. من حيث أن التفاعل يعبر عن وحدة الفعل والانفعال وما تتطلبه من مباشرة المحب الأفعال التي من شأنها أن تسمو بالمحبوب في اتجاه القيمة التي استشفها فيه.

وعليه فحينما يأخذ كل من المحبين بالسمو بمحبوبه باتجاه القيمة التي استشفها فيه، ويضعها في انسجام مع ما يحيط بها، يبدأ عالم من القيم بالبزوغ، ويكون سبيلاً إلى قيام عالم إنساني يسوده الحب. غير أن هذا العالم ليس من صنع إنسان بمفرده، وإنما من صنع البشر جميعاً، بحسناته وسيئاته، والأمل معقود على تغلب حسناته على سيئاته بتراخي الزمن. وهذا نتيجة الإخلاص في الحب. ولكنه ليس اخلاصاً لشخص المحبوب فقط، ولا للقيمة التي يحملها فقط، بل لهما معاً بما هما حقيقة مشخصة واحدة، لايمكن الفصل بينهما، و هو ليس مقتصراً عليهما، بل يتجاوزهما إلى المحبين جميعاً، في أي مكان كانوا، وفي أي زمان وجدوا.

وهكذا نجد أن الاخلاص في الحب يتضمن القيم: يتضمن الحقيقة والخير والجمال. أما الحقيقة فهي حقيقة كل من المحبين وأن هناك عالماً ومجتمعاً يجمعانهما، وأن العالم يجمعهما من خلال طبيعته وقوانينه، والمجتمع من خلال حياته الاجتماعية وأعرافها وعاداتها وقوانينها وقيمها.

وأما الخير فهو في اجتماعهما معاً، وتبادلهما إياه فيما بينهما، وتعميمه على كل ما يحيط بهما، في حين أن الجمال في السحر الذي يجذب أحدهما إلى الآخر، وفي إرادتهما نشره على المحيط الذي يعيشان فيه.

ومن هنا كان الحب ثقة، ولكنها ليست عمياء. إنه ثقة مفتوحة العينين، لأنه بدأ بعينين مفتوحتين رائدهما الفكر والقيمة. وهذا يعني، أنه لم يكن مجرد انفعال، بل وجد كامل: وجد إلى الوجود المشخص الذي يشمل محبوبه والموجودات المحيطة به، وقد اكتسبت في وجدان المحب فيضاً من سحره. أما تلك العاطفة التي هي مجرد انفعال، فليس لها من الحب سوى مظهره الخارجي: إنها هي التي يصدق عليها، أنها عمياء.

٥- الحب وقيمة المحبوب

ولكن، هل فهمنا الحب على حقيقته؟ إذا كان لنا أن نفهمه على حقيقته، كان لابد لنا من أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: حينما نحب كائناً من الكائنات، هل نحبه لصفة فيه، أم لعاطفة تنشأ لدينا حياله، بصرف النظر عن صفاته؟ وإذا خصصنا سؤالنا قلنا: هل نحبه لجماله مثلاً، وهل هناك علاقة بين الحب والجمال؟

- يبدو أن الرأي الشائع يميل إلى إثبات هذه العلاقة، غير أن قليلاً من التأمل يبين أن هذه العلاقة غير مباشرة، بل غير عامة أيضاً. أما أنها غير مباشرة، فلأن الاعجاب بالجمال يسبق حبه: فالجميل الذي نراه أول ما نراه، يثير فينا التأمل الذي ينصب على مفاتن جماله، والتأمل ينتهي بنا إلى الشعور بالاعجاب به. حتى إذا قادنا الاعجاب إلى معاودة السعي إليه مرة بعد مرة، كان سبيلنا إلى الارتباط به عاطفياً، وأما أنه غير عام، فلأننا لانحب الجميل فقط بل قد نفضل عليه أحياناً، من هو أدنى منه بكثير في مراتب الجمال. وهذا يبين، أن ما نحبه في المحبوب، ليس مجرد صفة فيه، بل وجوده المشخص كله: فوعي قيمة المحبوب لا يتخذ شكله الصريح،

بالاستناد إلى ما يتمتع به من صفات، إلا في النادر الأقل. إذ يبدو، إننا نستجيب في الغالب، لعلاقتنا الوجدانية الوجودية. وهي علاقة لا تقتصر على وجداننا، بل تتجاوزهما إلى كل ما يحيط بنا.

والحقيقة أنني لا أحب من أحب، لصفة فيه، بل لأن هذه الصفة تعبر عنه، أي لأن وجوده الشخص تجسيد لها. إنني بالاختصار، أحب وجوده الشخص، وانحاء تحققه، ومنها الصفة التي استوقفتني: فأنا لا أحبه من أجلها، وبصرف النظر عنه هو ذاته، بل أحبه لذاته، ولأنها فيه. فالموجود هو الذي يحب أولاً، ومن بعد يبدأ المحب باكتشاف صفاته المميزة، فصفاته تحب لأنها صفاته، وهي مزايا لأنها فيه. أما العكس فهو غير صحيح.

ومن هنا لم يكن المحب الحقيقي من يرضى بأن يكون محبوبه أداة بين يديه، بل كان من يريده أن يكون شريكاً له، أي غاية تترافق مع غايته، بحيث تحققان معاً قيمة مشتركة تعبر عن شخصيهما معاً: فالقيمة هي غاية شركة الحب، وما عداها وسيلة لها.

بيد أن ما أريده في الحب، ليس شخص محبوبي فقط، وإنما هو والعالم. وحينما أقول العالم، لا أعني به العالم الطبيعي مجرداً، بل العالم وما فيه من بشر وحضارة وقيم الخ... إذ أنها هي الروابط التي تربطني به، ولا يمكننا أن نكون محبين من دونها. ولعل هذا قائم في أساس رغبة المحب الملحّة، في أن يجوب مع محبوبه أنحاء العالم، من أقاصيه إلى أقاصيه، حينما يهبه ذاته. قد أنتظر من حبيبي، أن يقدم لي بعض الأشياء والهدايا، عربوناً لحبه لي في مقابل حبي له. إنني إذ أفعل ذلك، لا أفعله طمعاً في الأشياء والهدايا، بل لرمز يكمن وراء تقديمها: فأنا لاأستطيع في نهاية الأمر، إلا أن أعدها مظهراً لمعنى يكمن وراء تقديمها. وهو جوده بنفسه وراء جوده بالأشياء المادية، سواء أكانت غالية الثمن أم لم تكن. بل أنني غالباً ماأفضل، وأنا مخلص في الحب، الأشياء التي ترمز إليه، على الأشياء التي لا ترمز إليه، ولو كانت ثمينة. وفي الأحوال كلها تظل أثيرة عندي، لأنها

منه، ولأن الموقف يقتضيها. بل ان الهدايا الثمينة كثيراً ما تكون مثاراً للشبهة، فتفسر على أن غايتها الإغراء أو الإسترضاء، وهذا كاف لإفساد علاقة الحب، بإساءة الظن في النية المبيتة وراء الفعل.

وهكذا نجد أننا لانرى في المحبوب وجوده وقد أحاطت به هالة القيمة التي هي قيمته فقط، بل نراه ونراها ومعهما إشارة تشير إلى الاتجاه الذي يسعيان إليه، و الذي نحبذه، ونأخذ عهداً على أنفسنا بمتابعته واستكماله، من حيث أن استكماله هو استكمال لحقيقة المحبوب ذاته، في تشخيصه الوجودي.

٦- الحب والقيم

بيد أن ما نحبه وما نكرهه موجود بغير إرادتنا. إننا نصادفه في الوجود المشخص فيكون موضع إثارة حبنا أو كرهنا. إنه هناك يفرض قيمته علينا، كما يفرض وجوده، بل وهو يفرض وجوده. إنه شريكي في الوجود، ومرشح بقيمته، ليكون شريكي في الحب والكره. ولهذا كنا كلانا ممثلين على مسرح الوجود، شاءت الظروف لهما أن يلتقيا على الحب أو الكره: فقد قذفتنا الصيرورة معاً، ووضعت أحدنا في طريق الآخر، لنقوم بدور من الأدوار، على نحو من الأنحاء.

بيد أن الحب والكره هما محركا الحياة الإنسانية، بين قطبيهما تتذبذب ايجاباً وسلباً، فإذا تغلب الحب على الكره، استمرت الحياة في تألقها وازدهارها، وإذا تغلب الكره، بدأت في تعثرها وخبوها. وهذا وذاك لهما علاقة بالقيم السلبية والإيجابية: ففي الحالة التي يتغلب الحب فيها، يكون الميل إلى القيام بالأعمال البناءة. وفي الحالة التي يتغلب الكره فيها، يكون الزهد في العمل، وإذا حصل عمل، كان تهديمياً. وفي هذه الحال، يحل الاستسلام للموت محل التمسك بالحياة. فكأن القيم الإيجابية سمة الحب والحياة والقيم السلبية سمة الكره وإرادة الموت.

غير أن الحياة هي ما يهمنا جميعا. ولهذا كان الحب والقيم الإيجابية هما ما يهمنا أيضاً. فما علاقة الحب بالقيم الإيجابية؟ وكما قلنا، يعد الحب

توجه موجود جزئي، هو وجدان في العادة، نحو موجود جزئي آخر، قد يكون هو أيضاً وجداناً، وقد يكون غير وجدان، قد يكون موجوداً مشخصاً، وقد يكون معنى مجرداً، وهذا قد يظل في مرتبة المعنى، وقد يرقى إلى مصاف المبدأ الأعلى، فكرياً أو خلقياً أو فنياً.

ومن هنا كان الحب إحدى العلاقات الإنسانية، وكان يتخذ بما هو كذلك، صوراً متعددة مثل حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل، ومثل حب الأم ابنها وحب الابن أمه، ومثل حب الأخ أخاه، وحب الصديق صديقه، الخ . . . وهي علاقة مشخصة ذات قطبين.

بيد أن الحب ليس قيمة كما يرى بعضهم، وإنما هو ما وراء القيمة وخالقها، إنه العاطفة النزوعية التي تسير القيم تحت لوائها: فهو انفعال بقيمة من القيم، وتوجه نحوها بسلوك معين تلبية لهذا الانفعال. وهذا مايجعله غالباً انفعالاً مؤدياً إلى الفعل. ولهذا لم يكن الحب حرية على حدتها، ولاحتمية على حدتها، بل كان حرية وحتمية في وقت واحد معاً: فالإنفعال الذي يبدأ به ليس انفعالاً خالصاً، بل ينطوي على إرادة الحب، والفعل الذي يلي الانفعال ليس فعلاً كاملاً، بل فعل يتحقق في ظل الانفعال، ويختلط بشوائبه. ومن هنا كان الحب وحدة الفعل والانفعال: الانفعال بقيمة المحبوب، وهو ينقلب إلى فعل يعمل لخدمته، بعمله لخدمتها. ولما كان هذا لايتحقق إلا بالوعي والفكر في الغالب، فقد كان مثالاً للاتزان والكمال. وهذا ما يجعل السلوك الذي ينتهي إليه، محاولة لتحقيق القيمة التي انفعل بها بداءة، والأمر الذي يجعل منه مشروعاً لإقامة عالم منسوج بخيوط ما يجب أن يكون.

وإذا لم يكن الحب قيمة، وكان العاطفة المولدة للقيم، كان كل ما يمسه يتمتع بقيمة من القيم، سواء كانت الحقيقة أو الخير أو الجمال، حتى لو كان شجرة نتفيأ ظلها، أو حجراً قرب جذعها نجلس عليه، بين حين وآخر . . . ولهذا كان الحب واهب القيم، وكان المحب مصدرها الدائم.

٧- الحب وموضوعه

بيد أن كون الحب ينبع من أعماق وجدان المحب، يجعله خفي الملامح، لايتضح تمام الاتضاح، إلا بانعكاسه على موضوع يصبح جراء ذلك ذا قيمة. وهذا مايجعلنا نرى أن القيمة تهبه الوضوح، فكأن الحب لايبدو للعيان إلا برفقة القيم. وهذا سبب رؤية المحب محبوبه كائناً محاطاً بهالة القيم منذ البداية، وسبب استمرار اضفائه هالة القيم عليه.

بيد أن هذا لا يعني مطلقاً، أن القيم العليا هي التي تجذبنا إلى من نحب. فقد تكون قيماً نسبية وسلبية. ولكنها لا تخلو من قيم إيجابية تطل من بينها بين حين وآخر. ومن هنا كنا نحب الخطّائين، كما نحب القديسين. وهذا ما يؤكد أن ما يجذبنا في المحبوب وجوده، كائنة ما تكون القيم التي يحملها. وهذا لأن الشركة في الوجود أسبق من الشركة في القيم، ولأن شركتنا في المشخص أسبق من شركتنا في المجرد، بل لأن صفاتنا جميعاً مشخصة فينا، ولا تصبح مجردة إلا في نظر الذهن، حين يدرك تماثلها لدينا ولدى الآخرين: إنها مقترنة بالوجود أولاً، وموضوع معرفة ثانياً. وهذا يستتلي، إن الوجود المشخص هو الأصل، وأن القيم المجردة هي الفروع، ولا سيما حين تتجرد وتتفرد، فتتخذ بما هي كذلك مرجعاً للحكم.

وهنا لابد لنا من أن نلاحظ، أن التجريد إذا كان يفصل القيم عن الوجود المشخص، وفيما بينهما، فإن الحب هو الذي يعود فيجمع بينهما في الموجود الذي نحب أولاً، وفي الوجود المشخص الذي هو أصلنا معاً، ثانياً، ولكنه قبل ذلك، يجمع بين الموجود الجزئي والقيمة المنعكسة من الوجود المشخص عليه، بتوسط الوجدان المحب أصلاً. ومن هنا كان لابد لربط الموجودات الجزئية بالقيم، من أن ينتهي إلى انسجامها في الوجود المشخص، بما هو الكل.

وهذا يبين أن ما يجرده الذهن يعود الحب إلى رده إلى التشخيص الوجودي: فبالحب ووحدة القيم يمكننا توفير الانسجام لأنفسنا مع الكل. إنه يمكننا بهما معاً، أن نعاكس تيار الصيرورة، ونزعتها التجزيئية، باتجاه

يمضي من حب الموجودات الجزئية، إلى حب كلية الوجود، بالاستعانة بالقيم جميعاً، للانسجام معه. فمن حيث اننا أجزاء، لانستطيع أن نحب الكل إلا من خلال توافقنا مع أجزائه الأخرى، بالقيم المجردة منه أصلاً، والتي هي دليلنا إليه، فيما بعد...

٨- وجوه الحب المجردة

وفضلا عن ذلك، هناك بعض الحالات التي يخلع المرء فيها قيمة على القيمة ذاتها، سواء في نسبيتها أو اطلاقها، مثل حب الحقيقة لدى العلماء والفلاسفة، وحب الخير لدى المحسنين والقديسين، وحب الجمال لدى الأدباء والفنانين.

والحقيقة، أن العلاقة الوجدانية الوجودية تتجلى تجريداً في ثلاثة وجوه مختلفة: حب الحقيقة، وحب الخير، وحب الجمال. وهي وإن كانت عامة لدى الناس في مستوياتها الدنيا غير أنها ترقى إلى مستويات متخصصة لدى الأشخاص الأفذاذ: فحب الحقيقة هو الذي يدفع العلماء والمفكرين والفلاسفة إلى البحث والتنقيب والتفكير والتأمل، ويوجههم هذه الوجهة أو تلك. وحب الخير هو الذي يدفع المحسنين والأخيار والقديسين إلى البذل للآخرين، والتضحية تجاههم. وحب الجمال الذي يتبدى لدى الأدباء والفنانين هو الذي يغريهم ببذل أوقاتهم وجهودهم، وربما أموالهم، في ما يعده غيرهم عبثاً لا جدوى منه.

إن وراء كل ذلك عاطفة سامية ندعوها الحب: إنه لا يتبدى على صورة واحدة بل يتخذ صوراً متعددة مختلفة. ولكن تعدد صوره واختلافها لا ينفي وحدتها وتماثلها، مما يعني، أن الحب عاطفة يمكن اكتشافها وراء هذه الصور. وهذا يرادف قولنا: إنه حالة انفعالية تحمل بذور الفعل فيها. فسرعان ما تنقلب إلى فعل يسعى إلى موضوعه، ولكن من دون أن يكف عن كونه حالة انفعالية. وهذا ما يبدو جلياً واضحاً في حب الحقيقة، وحب الخير، وحب الجمال.

أما حب الحقيقة، فإنه يتأثر بجزئيتنا وجزئية اهتماماتنا، ويظل مهوشاً بتوزعاتها الدنيوية اليومية. ولهذا فهو لا يبلغ ذروة كماله إلا لدى الفلاسفة، حيث يصبح عندهم حب الحقيقة الكلية أو المطلقة. وهو يكون عندئذ حباً مجرداً، ذا موضوع مجرد، إذا هو لم يتوحد مع القيمتين الكليتين الأخريين، ويصبح حباً حضارياً، ينتهي إلى فعل حضاري.

كذلك يتبدى حب الخير في تجاوزنا الخيرات الجزئية، إلى الخير الكلي، أو المطلق: فنحن لانستطيع، بحكم جزئية طبيعتنا البشرية، وأوضاعنا المتأتية عنها، أن نتوجه بأعمالنا، إلا إلى الأجزاء، وإلا أن نقدم لها الخيرات الجزئية. ولكننا بالارتفاع إلى مصاف الخير الكلي، نستطيع أن نخلق تآلفاً بين هذه الخيرات الجزئية، إن لم يصل إلى الخير الكلي، فهو يظل توجهاً إليه، على نحو من الأنحاء.

ولا يختلف حب الجمال عن ذلك، فهو مرتبط بجزئيتنا وجزئية حواسنا. ولكن كلية قيمة الجمال، أو اطلاقيتها. سرعان ما تجعلنا نحس بالجزئي مأخوذاً في إطار الكلي، ومحيلاً إليه. فهنا أيضاً تكون قيمة الجمال الكلية أو المطلقة، وسيلة لبلوغ الكل. وهذا قمين بأن يجعلنا نتلمح الفن الكبير، وراء الفنون الجزئية التي تعودنا ممارستها.

خاتمة: حقيقة الحب البشري

وبعد، ما حقيقة الحب البشري؟ وما حدوده التي يقف عندها؟ إنه لابد له من أن يظل في حدوده النسبية، مادام صادراً عن موجود جزئي، وموجهاً نحو موجود جزئي. فهو لايمكنه أن يتجاوز نسبيته أو جزئيته، إلا إذا ارتبط بالكل، بما هو الوجود المشخص ذاته. وهذا يعني، أن يكون حب المحب منسجماً مع الوجود المشخص، من خلال انسجامه مع محبوبه.

ولكن هذا يفترض القيمة الإيجابية الكلية. وحب المحب، بما هو موجود جزئي، لا بد له من أن يكون جزئياً في ذاته، أي لابد له من أن ينطوي على السلبية، أي على الكره، الذي لايمكن إلغاؤه إلا بالاندماج في

الكل . بيد أن لحظات الاندماج في الكل نادرة، وهذا ما يجعل فرص الكره تسنح . ببروز العامل السلبي في الحب، إلى جانب العامل الإيجابي . ومن هنا كان البشر عموماً، والمحبون خصوصاً، تتخذ القيم لديهم، صوراً نسبية وسلبية، بل انها سلبية، لأنها نسبية . وعندئذ تتاح الفرصة لحلول الكره محل الحب، فإذا بالمحب يفرط بمحبوبه، بعد أن كان يحرص على الاحتفاظ به .

بيد أن المحب لا يضحي بمحبوبه إلا راغماً، أو بزوال القيمة التي كان يجسدها : إنه في الحالة الأولى، لايضحي به، بل يرغم على الابتعاد عنه، لأن ذكراه وطيفه يظلان يؤنسانه في غيابه، أما في الحالة الثانية، فهو يضحي به، لأنه لم يعد إياه، فهو غير ذاته من دون القيمة التي كانت تتوجه : فقد انقلب إلى نقيضه، كان ملاكاً، وها هو ذا ينقلب إلى شيطان! . . وتعليل ذلك، ان الايجابية الجزئية تركت المجال مفتوحاً أمام السلبية الجزئية، كي تحل محلها، وتطردها، حينما انفصلت القيمة الجزئية عن القيمة الكلية .

* * *

العلم: ذاتي أم موضوعي؟

وائل بشير*

يعتقد كثيرون أن الفنان وحده صاحب رؤية وأن العالم يتوصل إلى الحقائق العلمية بإجراء تحليل للواقع الخارجي بكل روح موضوعية. ولكننا سنتبين فيما يلي أن هذا الظن مبني على ظاهر سطحي وأن الأمر أعقد بكثير مما نتصوره.

إن قضية الموضوعية والذاتية قضية قديمة. ومع أنها لم تطرح بتسميتها تلك، إلا أنها كانت تطرح ضمناً. فحين أعلن سقراط أن «النفس مفطورة على العلم» وأن الفكر لا يتعلق بفعل

*وائل بشير: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

معرفة الأشياء الخارجية، بل يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته، إنما طرح في الحقيقة، في الوقت نفسه قضية وجود العالم الخارجي أو العالم الموضوعي كمصدر للحقائق.

ويبدو أن المشكلة تنطلق من حقيقة أن الإنسان إنما يدرك الأشياء عن طريق الحواس. فهل أن هذه «الحواس» أمينة لكي تعطي وصفاً صادقاً للعالم الخارجي بمعزل عن خيالات النفس وأهوائها، أم أن أحكامنا كلها ملوثة بأمزجتنا وبالتهيؤات التي تصورها لنا مخيلاتنا. فأفلاطون مثلاً لم يجد في هذه الصور سوى ظلال الحقائق، وليس الحقائق ذاتها. أما عالم الحقائق فهو عالم موضوعي قائم بذاته والعقل وحده قادر على الاتصال معه، وليست الأشياء الخارجية (الظلال) إلا مناسبة للاتصال مع هذا العالم الأفلاطوني (المثالي) الذي يستطيع العقل وحده، باتصاله معه، أن يفسر مايشاهده من تحركات هذه الظلال.

ولكن عالم أفلاطون المثالي هذا، لايتصل به إلا من كان يملك عقلاً قادراً نفاذاً، لأنه عالم المثل والمجردات والحقائق الرياضية الأبدية، ولذلك، كما يبدو، تحول عنه المفكرون إلى عالم أقرب تناولاً وأكثر التصاقاً بحياة الناس. وهو عالم أرسطو، أي عالم الطبيعة الحقيقية القائمة في كل فرد. فبكل بساطة وعفوية، لايرى أرسطو أي تعارض بين الإدراكات الحسية المتغيرة وموضوعها الخارجي. وهكذا وجد مفكرو العصور الوسطى أن هذا التفكير يتماشى مع خبرتهم الحسية اليومية، وأنهم ليسوا بحاجة إلى تعقيدات أفلاطون. فكل مايؤخذ (بعفوية) عن طريق الحس هو حقيقة لا يوجد غيرها. فسقوط الحجر حقيقة طبيعية لاتحتاج إلى شرح، والأجسام الساكنة لاتتحرك إلا إذا وجدت قوة كالقوة العضلية لتحركها. والأجسام الثقيلة تصل إلى الأرض عند السقوط قبل الخفيفة وهكذا. وما على الإنسان بعدئذ إلا أن يعالج كل أموره باستخدام قواعد المنطق الصوري الذي كشف أرسطو عن أصوله وقواعده، منطلقاً من هذه المعطيات الحسية والمقولات.

وهكذا طغت هذه البساطة (أو لنقل السذاجة) في فهم الأمور، فأخرت تقدم العلوم الطبيعية تأخيراً كبيراً، ولاسيما أنها تغافلت عن الحقائق الرياضية الكامنة وراء الظواهر الطبيعية التي تحدث عنها فيثاغورس وأفلاطون، واقتصرت النظرة العلمية على نظرة وضعية تتجمع فيها المعارف متراكمة مثل كومة من الحجارة التي لايمكن أن تكوّن بتراكمها العشوائي هذا بنية مترابطة يمكن أن تسفر عن تنبؤات أو تؤدي إلى فهم أعمق للواقع. فتناثرت المعارف مجزأة في طيات الكتب كأعمال فردية معزولة. هذا على الرغم من استمرار الأخذ ببعض الفرضيات الهزيلة كفرضية العناصر الأربعة، وفرضية الأخلاط في الجسم ونظرية بطليموس في الفلك التي ربما كانت أقوى هذه الفرضيات، ولكنها شديدة التعقيد دون فائدة كبيرة. ولكن هذه الفرضيات التي سادت طيلة العصور الوسطى، نادراً ما استخدمت لتفسير الحقائق المشاهدة. وذلك لهزالها وعجزها الذي، على مايبدو، لم يفطن إليه أحد، ولم يمار به أحد.

لذلك كانت ثورة كوبرنيك (١٤٧٣-١٥٤٣) وغاليليه (١٥٦٤-١٦٤٢) صدمة عنيفة لهذا الفكر الوضعي (الساذج) الذي يأخذ بمظاهر الأمور. فقد بينت بكل جلاء أن حقائق الأمور قد تكون غير ماتبدو عليه وغير ماتطلعنا عليه حواسنا. فالأرض بكل بساطة ليست مركز العالم. وإذا كانت حواسنا تبدي لنا أن الشمس تدور حول الأرض فذلك لأن الأرض هي التي تدور حول محورها. وأما هذه الحركات المعقدة التي تنجزها الكواكب في السماء حول الشمس ماهي إلا نتيجة لدوران الأرض حول محورها ودوران الكواكب حول الشمس. وبذلك حسمت نظرية كوبرنيك بضربة واحدة كل تعقيدات الحركات التي تبديها الكواكب. كما زال بعد غاليليه إلى الأبد التناقض الذي كان يقع فيه كثير من علماء العصور الوسطى وأخص بالذكر منهم الحسن بن الهيثم الذي قال مرة إن الحركة التي اكتسبتها الكرة في اتجاه سطح أملس تحافظ عليها، ثم يعود في موضع آخر

ليقول إن الجسم لايتحرك إلا إذا دفعته قوة. فلم يفطن إلى أن الجسم الذي دفع مرة سيحافظ كما قال في البدء على حركته بحكم عطالته إلا إذا أثرت فيه من جديد قوة أخرى. ولذلك أتت ثورة كوبرنيك وغاليليه بفكرة جديدة، وهي عدم الأخذ بمعطيات الحس المباشرة إلا بعد تحليل وتمحيص وربط يؤدي بنا إلى القناعة بأن تصوراتنا أصبحت كلها في اتساق بعيد عن التناقض ويرضى به العقل وتؤيده التجارب والمشاهدات.

وكان أشد ما أثار دهشة الناس في عهد غاليليه هو تأكيده على أن الأجسام الخفيفة والثقيلة تسقط كلها بسرعة واحدة على الأرض، مخالفاً بذلك مقولة أرسطو. أما إذا كانت الأمور تبدو غير ذلك، فهذا ناشئ عن مقاومة الهواء. وهكذا فتح كوبرنيك وغاليليه برؤيتهما الثاقبة (هذه)، التي أكدتها بعدئذ الحجج الدامغة والتجارب الدقيقة، باب التشكيك بكل معطيات العصور القديمة.

فبعد كوبرنيك وغاليليه وكبلر برز ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) بمنهجه في الشك. فبدأ بإنكار كل شيء إلا بذاته. الأمر الذي عبر عنه بقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود». وأصبحت الحقيقة اليقينية الأولى هي وجود ذات تفكر وتتصور وتشك وتتذكر. أما ماعدا ذلك فلايستمد وجوده المزعوم إلا من تلك الفكرة. وبذلك طرحت مشكلة الذات الموضوع بكل صراحة ووضوح ولكن الرجحان ظل عند ديكارت إلى جانب الذات كما أصبحت الحقيقة الموضوعية لفكرة ماهي كيان الشيء المتصور بالفكرة أو وجوده باعتباره في الفكرة «لأن كل ماندركه بصفته قائماً في مواضيع الأفكار، موجود موضوعياً أو تصورياً في الأفكار» و«والحكم هو الوحيد من بين كل عملياتنا الفكرية الذي ينشد الموضوعية، لأنه الوحيد الذي يحتمل الصحة والخطأ». فالموضوعية ليست صفة لشيء خارجي، وإنما هي موضوعية الفكرة القائمة في النشاط الذهني للذات. فالموضوعية عند ديكارت هي السبيل إلى إعطاء أحكام تتسق مع الأفكار والتصورات اليقينية[1].

وهكذا أتى نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) ليكون حصيلة لكل هذه الأفكار الجديدة التي سادت ذلك العصر، فصنع من كل هذه المعطيات تركيباً رائعاً جديداً لم يسبق له مثيل، راعى فيه كل متطلبات هذا المنهج الجديد. ولكن نيوتن كان مؤمناً بواقعية العالم الخارجي (أي بموضوعيته). واستفاد كثيراً من أعمال سابقيه. وهنا يجب أن ننوه إلى أن نيوتن لم يكن رائده في تشييد هذا البناء معطيات الواقع الموضوعي وحده، بل كان رائده أيضاً عمل عقلي جبار وبصيرة نافذة، مما مكنه من وضع نظرية رياضية كاملة استطاع بها أن يتم العمل الذي بدأه غاليليه بحيث أصبح يتضمن في الوقت نفسه أعمال كوبرنيك وكبلر ويتوقع ظواهر أخرى جديدة. لقد اقتنع نيوتن برؤية غاليليه على الرغم من أنه لم تكن توجد تجربة دقيقة مقنعة حقاً بصدقها، ولكن هذه القناعة كان مصدرها قناعة الذات من الداخل إلى جانب تجربة ذات دلالة.

وهكذا اتضح أكثر من كل ماسبق أن العلم لايقتصر على جمع بيانات مجزأة لا رابط بينها، ولاهو أيضاً نظريات تكتفي بظواهر الأمور من دون أن يقيم العقل بينها اتساقاً مقنعاً. بل لقد بدأ يتضح بعد أعمال هؤلاء الرواد الأوائل أن العلم أشبه بحبل مشدود دائم التوتر بين العالم الموضوعي الخارجي وعالم الذات الداخلي. فالعالم الموضوعي الخارجي هو عالم الظواهر والخبرات الحسية والتجارب التي تنقل الحواس صورها. أما عالم الذات الداخلي فهو عالم البصيرة والمجردات أو عالم النظريات. وقد أصبح واضحاً بعد نيوتن بكل جلاء أن العلم لايسمى علماً معترفاً به إلا حين يصبح عالم البصيرة والمجردات أو عالم النظريات بكل مستلزماته مختلف الخبرات والمعطيات الحسية والتجريبية السابقة، وقادراً في الوقت نفسه على توقع أخرى غيرها. ولايكفي أن يضبط هذا الاتساق والاستيعاب ضبطاً كيفياً، بل لابد أن يكون ضبطاً كمياً بقوانين رياضية معروفة الحدود بكل دقة. والإنجاز الذي حققه غاليليه هو مثال بسيط ويوضح هذه الفكرة.

لقد أدرك غاليليه ببصيرته الثاقبة أن الأجسام كلها تسقط على الأرض

بسرعة واحدة لولا مقاومة الهواء. ولكن كيف أثبت ذلك والتجربة في عصره يبدو أنها تثبت العكس؟ في الحقيقة لم يلجأ غاليليه إلى التجربة مباشرة. أما تجربة برج بيزا المائل فهي موضع شك لدى كثير من مؤرخي العلوم. ولكنه لجأ إلى حيلة رياضية سبقه إليها أرخميدس وثابت بن قرة. فاستطاع أن يتوصل باستنتاج رياضي ذكي إلى علاقة تربط المسافة التي يسقطها الحجر، بزمن السقوط[٢]، مستعيناً في ذلك أيضاً برؤية ثاقبة أخرى وهي أن سرعة السقوط تتغير تغيرات متساوية في أزمنة متساوية. ثم أكدت التجربة إلى حد بعيد صحة توقعاته التي استنتجها من هذه العلاقة. وهكذا دشن غاليليه عصراً جديداً هو عصر العلم الحديث. وإذا عدنا إلى هذا العرض الموجز لعمل غاليليه، نجد أنه احتاج منطلقاً من الخبرات اليومية إلى تجريد عدد من المفاهيم، كمفهوم السرعة، وتغيرات السرعة (أو التسارع). بل إن صيغة السؤال الذي طرحه غاليليه على نفسه، هو غير ما طرح سابقاً من أسئلة. ففي السابق كانوا يبحثون عن العلل، ويرجعونها في كثير من الأحيان إلى أسباب هي أقرب ما تكون إلى إسقاطات دوافع الإنسان ونوازعه على تحركات الأجسام. ومثل هذه التبريرات يصعب أن نطلق عليها صفة الموضوعية. أما كبلر وغاليليه فقد اكتفيا بالسؤال كيف تتحرك الأجسام. فبين كبلر كيف تتحرك الكواكب (سرعها، مدة دورانها حول الشمس...). وبين غاليليه كيف تتغير المسافة التي يقطعها الحجر عند سقوطه مع تغيرات الزمن. وقد ثبت بالملاحظة والتجربة صدق نتائجهما. فدراستهما موضوعية. ولكن هذا لايعني أن الذات لم يكن لها دور في هذا الإنجاز. وقد تجلى دورها في البصيرة الثاقبة وفي ابتكار مفاهيم مجردة مناسبة. بل إن هناك شيئاً أهم من هذا كله، وهو فكرة الرابطة الكمية ذاتها التي انتظمت وفقها هذه المفاهيم. وهذا وحده كان شيئاً رائعاً جداً فتح الباب لمفهوم جديد للقانون لم يكن شائعاً من قبل. (وأقول لم يكن شائعاً، لأن هناك اكتشافات أرخميدس التي سبقت في هذا المضمار وإن لم تكن قد

احتاجت لكل إجراءات البحث العلمي الحديث الذي بدأه كبلر وغاليليه والذي اتضح جلياً عند نيوتن).

وهنا لابد أن ننوه إلى أن بصيرة غاليليه الثاقبة (في أن الأجسام تسقط كلها بسرعة واحدة على الأرض) قد اخترقت القرون فاستفاد منها نيوتن عندما اكتشف قانون الثقالة النيوتني، ودعاها بعدئذ ماخ مبدأ الثبات. ثم بنى عليها أينشتين نظريته النسبية العامة في الثقالة (التي عدلت قانون نيوتن).

كان لابد لهذا العمل الذي قام به كوبرنيك وكبلر وغاليليه ونيوتن من أن يتردد صداه على الصعيد الفلسفي، فظهرت أولاً المدرسة التجريبية التي بدأت بفرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ثم تزعمها جون لوك (١٦٣٤-١٧٠٤). ولكن هذه المدرسة لم تحل مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع. فقد ميز لوك بينهما مضيفاً أن ليس في العقل شيء لم يكن من قبل في الحس». فأضاف ليبنتز إلى ذلك فوراً «إلا العقل». أما بركلي (١٦٢٤-١٧٥٣) فقد بالغ في الاتجاه نحو الذات وأنكر وجود المادة مستقلة عن الفكر. وعلى رغم ذلك اعتبر رياضيات نيوتن هراء وهرطقة. ثم جاء هيوم (١٧١١-١٧٧٦) بعده فقال «ليس لشيء ذاتية قائمة دائمة». فالكل يتبدل، وليست معرفتنا سوى سلسلة انطباعات حسية تتجمع وفق قوانين للترابط. والفكرة التي يستحيل ردها إلى الانطباعات الحسية التي كونتها تكون وهماً. ولما كانت العلاقة التي نسميها سببية هي مجرد اقتران مطرد نقلته لنا حواسنا، فهي إذن مرهونة بتجربتنا الحسية وتحتمل الصدق والكذب. وهكذا كان هيوم واحداً من أسلاف الوضعية المنطقية التي ظهرت في بدايات القرن الحالي والتي سيأتي الحديث عنها فيما بعد.

غير أن هذه المدرسة التجريبية (أو هكذا تسمى على مابين أفرادها من اختلاف) لم تكن لترضي فكراً نقدياً مثل فكر كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) لأنها أقامت في نظره فصلاً كاملاً بين الذات والموضوع. فلا القول بعقل محض

(على طريقة بركلي) أمر مرض، ولا القول بسلبية العقل واقتصاره على تلقي معطيات الحواس (على طريقة لوك) أمر مرض أيضاً. لذلك حلل النتاج العلمي المعروف في عصره وتوصل منه إلى أن في العقل مقولات قبلية يستطيع العقل بفضلها أن يدرك التجربة الحسية. فهذه التجربة ليست ذاتية محضة ولا هي موضوعية محضة، بل هي تركيب من الناحيتين. ثم إن العقل يقدم مبادئ أولية (مقولات) لاتستطيع أي تجربة أن تقدمها مثل المكان والزمان (ويمكن أن نضيف إذا سايرنا كانط مفهوم العدد واللانهاية ومبدأ الاستقراء)[٣].

أما التجربة فتقدم للعقل معلومات جديدة، فتسمح للذهن بصياغة أحكام تركيبية لاتحليلية. وعلى رغم ذلك كان كانط مؤمناً بموضوعية العالم الخارجي وواقعيته. ولكن قوانين العقل عنده لاتعرفنا إلا على الظاهر وليس على الشيء في ذاته.

والحقيقة أن مفهوم الموضوعية عند كانط أعقد من ذلك بكثير. وقدكان موضع انتقاد شديد. ويبدو أن فكرة «عدم قدرة العقل على معرفة الشيء في ذاته» لم ترق لمفكرين كبار أتوا بعد كانط. فحاول هؤلاء إخراج الواقع من الفكر بجعل الفكر موضوعاً للفكر ذاته، فتجاوزوا بذلك التعارض بين الذات والموضوع والفصل بينهما. وتخلصوا في الوقت نفسه من فكرة «الشيء في ذاته». وقد طوروا هذا التوجه بكل نتائجه ونقلوه من إطار الفرد إلى مجمل العمل التاريخي، وهذا ماتجلى بوجه خاص في نظام هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي حول الواقع كله إلى تطور داخلي للفكر فأصبحت الحقيقة عنده هي مايبلغه الفكر عند تنبهه ويقظته في الشعور بالذات (وكان ذلك بداية ظهور الشوفينية الألمانية).

أما فختة (١٧٦٢-١٨١٤) تلميذ كانط، وشيلنغ من بعده (١٧٧٥-١٨٥٤) فقد رفعا الذات إلى مرتبة المطلق. ومن الذات الفردية، استدل فختة على وجود إرادة أخلاقية للكون هي بمثابة الله أو الذات المطلقة. ولايختلف عمل شيلنغ عن ذلك كثيراً.

ولكن هذا التوجه الكلي نحو الذات بدا لآخرين أنه لن يؤدي إلا إلى الوهم، لأن هناك شيئاً في الخارج يقاوم ويتمرد على الذات. مما دفعهم إلى التوجه نحوالعالم الخارجي، أي نحو العالم المرئي الذي كان موضع اهتمام العلوم الطبيعية والتكنولوجية. (فقد كانت هذه العلوم آخذة بالنمو والازدهار) ونحو المجتمع الذي كان يمور آنذاك بالتناقضات الساسية والصراعات الطبقية التي ظهرت بصورة جلية مع ظهور المجتمع الرأسمالي. فلم تعد حياة الأفراد (كأفراد) هي الشغل الشاغل، بل أصبح التكوين العام وتبدلاته هو مركز الاهتمام. وقد تكفلت بذلك مذاهب فلسفية جديدة هي المذاهب الوضعية، كما تكفل بذلك مذهب مادي جديد هو المادية الجدلية(٤)

إن المنهج العام للفلسفة الوضعية هو منهج موضوعي، لأن المنهج الوضعي هو نتيجة طبيعية للرؤية الموضوعية الخالصة التي ترفض الميتافيزياء وتعتبر الذات ملحقاً للواقع الخارجي. فاهتمام هذه الفلسفات ينصب على المظهر الخارجي والبيانات التي تتلقفها الحواس، واستقراء مافيها دونما إعمال البصيرة للنفاذ إلى بواطن الأمور والأفراد.

على أن أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧)، وهو من كبار ممثلي هذه المدرسة الوضعية، كان يرى أن الفلسفة متى ماوصلت إلى مرحلة نضجها تستطيع التوفيق بين الطريقتين الذاتية والموضوعية. إذ تختص كل منهما بمجالها. فالبحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية لايمكن أن يتم إلا بالطريقة الموضوعية. أما بالنسبة للعلوم الإنسانية فتناسبها الطريقة الذاتية. ولكن هذه النظرة الضيقة إلى العلوم جعلت داعياً من دعاة هذه الفلسفة الوضعية هوإرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٧) ينكر كل شيء لايصل إليه الحس، كالبنية الداخلية للمادة. ولو أن العلماء سايروا هذا الاتجاه لما وصل العلم أبداً إلى ماوصل إليه.

ولكن العلم لم يكن عابئاً بكل هذه الخلافات الفلسفية، بل كان مبصراً لطريقه ومحدداً لمنهجه الذي اتضح بكل جلاء بعد الرواد الأوائل

كوبرنيك وغاليليه وديكارت ونيوتن وغيرهم. ففي الوقت الذي سادت فيه المذاهب الوضعية في مقابل المدرسة المثالية الألمانية، كان هناك عالم بسيط لم يتلق من التعليم الرسمي سوى مايكافىء المدرسة الابتدائية. ولكنه سعى لشغفه بالعلوم لأن يدخل محراب العلم من عامل بسيط يغسل أنابيب الاختبار إلى مكتشف عظيم تجاوزت اكتشافاته كل توقع(٥). ولسنا نبالغ إذا قلنا إن بصيرة هذا العالم الثاقبة هي التي فتحت الباب للفيزياء الحديثة بما فيها النظرية النسبية نفسها.

كانت أهم رؤية ثاقبة لهذا العالم الذي يدعى فرادي (١٧٩١-١٨٦٧) هي تصوره بأن المغنطيس تحيط به خطوط (غير مرئية طبعاً) هي التي سميت خطوط القوة. فأصبح المغنطيس في تصوره ليس قطعة من الحديد وإنما سرطاناً له عدد غير منته من الأذرع حتى كأنه موكب حافل غائب عن الأعين. وحين يتحرك هذا المغنطيس يتحرك معه الموكب كله. وإذا مررناه من داخل بسلك (نحاسي مثلاً) مغلق على شكل حلقة يدخل جزء من الأذرع داخل الحلقة وهذا العمل الذي قامت به (تجاوزاً) خطوط القوى، لابد أن يتجلى بصورة ما. وهذا ماتأكد منه فرادي، إذ تبين له مرور تيار في السلك (وإذا ماأوقف المغنطيس عن الحركة، يتوقف التيار طبعاً نتيجة مقاومة السلك، وهكذا يضيع العمل الذي بذلناه على شكل حرارة منتشرة في الجو).

لقد اخترقت فكرة هذه الخطوط أجيالاً بعد فرادي. ولكن العالم الذي استطاع أن يصيغ نظرية متكاملة من عمل فرادي ومن عمل من أتى بعده (مثل أمبير وغيره)، هو مكسويل (١٨٣١-١٨٧٩)، إذ استطاع مكسويل هذا أن يظهر أهمية نظرية الحقول التي انبثقت فكرتها من خطوط فرادي، وذلك بأن وحد الحقلين الكهربائي والمغناطيسي في حقل موحد نسميه لأن الحقل الكهرطيسي. كما كشفت معادلاته النقاب عن أن هذا الحقل ينتشر بسرعة ثابتة (لاعلاقة لها بحركة الراصد لأنها تظهر كثابت يتعلق بالفروق بين واحدات القياس). وحين حسبت قيمة هذه السرعة (أو

هذا الثابت) تبين أنها هي سرعة الضوء نفسها. بما دعا إلى الاعتقاد بأن الضوء هو أمواج كهرطيسية، وأما ثبوت سرعة الضوء الذي كشفت عنه معادلات مكسويل فقد أصبح فيما بعد أحد مبدأي النسبية الخاصة(٦).

نستدل من هذا المثال على أن رؤية فرادي ليس فيها شيء لم يكن من قبل في الحس. فهي تؤكد فكرة لوك وهيوم، كما أن الباعث الذي دفع فرادي إلى تصورها هو ظاهرة واقعية موضوعية (لأن أورستد كان قد اكتشف عكسها، أي تأثير التيار الكهربائي في المغناطيس) ولكن فرادي تصور شيئاً لم يره في الطبيعة. لقد رأى خطوطاً تحيط بالمغناطيس. وفكرة الخطوط ليست بعيدة عن الحس، وكذلك المغناطيس. ولكن الربط بينها بهذه الطريقة هي الرؤية. ولا نظن أن شاعراً أياً كان يستطيع أن يجد رابطة بين أشياء لم تكن من قبل في الحس.

على أننا سنرى فيما يلي حقيقة تبدو لي مخالفة إلى حد ما لهذا الرأي. لقد تحدثنا في السابق عن تيار وضعي موضوعي أدى إلى وضع أسس علم جديد هو علم الاجتماع. ولكن ثمة تيار وضعي آخر هو تيار الوضعية المنطقية الذي ابتدأ أولاً عند فتجنشتين وفريجه وبرتراندرسل وغيرهم. وهذه الفلسفة ترفض الميتافيزياء. وترى أن كل ما يفترض «الذوق الفطري» (أو الحس العام، أو الإدراك العام) أنه حق فهو حق، مادام هذا الإدراك لم يتأثر بفلسفة أو لاهوت، ولذلك وصفت هذه الفلسفة نفسها بأنها وضعية. ولا تهتم هذه الفلسفة كالفلاسفة السابقين بإقامة بناء فلسفي متسق يحاول أن يشمل الكون كله بمن فيه، بل فصلت المشكلات الفلسفية بعضها عن بعض لتعالجها واحدة بعد أخرى. وفي مقدمة هذه المشكلات التي اهتمت بها مشكلة المعرفة الإنسانية. ولذلك اهتمت هذه الفلسفة بالمنطق. وحاولت في الدرجة الأولى بناء الرياضيات (وبالتحديد الحساب) بناء منطقياً محضاً، لأنها إحدى وسائل العلم الأساسية. كما اهتمت بالعلوم، بمعنى أنها اعتبرت أن مهمة الفلسفة الأولى هي تحليل العلوم في مبادئها وقوانينها

والتدقيق في لغتها ورموزها (لاسيما أن العلم المعاصر يشهد تعاظم دور هذه الرموز والطرق الرياضية في البحث). وخير من يمثل هذه المدرسة لدينا هو براتراندرسل. فلنستمع إليه يعرض أفكاره[٧].

يستنتج رسل بعد تساؤله «كيف عرفت أنا ما أعرفه» بأن «نظرية المعرفة لامفر لها من أن تجعل نقطة ابتدائها هي الخبرة الذاتية» ثم يتابع «بل إن هذا الجانب الذاتي من نظرية المعرفة لايقتصر على نقطة البداية وحدها، بل يجاوزها فيشمل الخطوط الأولى في الموضوع، لأنها خطوات منحصرة في الذات العارفة». ولكن هذا لايعني «أني فيلسوف مثالي يجعل المعرفة محصورة في الذات العارفة «فأنا مؤمن بعالم الفيزياء (الطبيعة) إيماني بعالم النفس». وينتمي رسل إلى المدرسة الانجليزية التقليدية (التجريبية) مثله مثل لوك وهيوم. فهو لايؤمن بعالم مثل، حتى لقد نفى عن الأعداد هذه الصفة المثالية لأنها ليست ذات مدلول من دون المعدود، فهي مجرد صفة. ولقد حاول رسل (مثل غيره من أصحاب هذا المذهب الوضعي) أن يثبت بمشاركة أستاذه ألفرد نورث هوايتهد أن الرياضيات امتداد للمنطق. وألفا كتاباً ظنا فيه أنهما توصلا فعلاً إلى غايتهما وأنهما قد تجاوزا كل التناقضات بانطلاقهما (على أساس إبداهي axiomatique اتضحت شروط منهجه منذ هلبرت وبيانو بوجه خاص) من مقدمات المنطق إلى بناء الأعداد وكل مايتفرع عنها من مفاهيم.

ولكن جميع آمال هذه المدرسة باءت بالفشل بعد أن تبين أنه من غير الممكن استيعاب كل قضايا الحساب في إطار نظام إبداهي أياً كان. أو بمعنى آخر؛ إن هذا الحساب الذي انطلق منذ أن عرف الإنسان الأول أنه يستطيع، بعد أن يعد واحد اثنان، أن يعد ثلاثة أربعة.. وهكذا إلى مالا نهاية، هذا الحساب ستظل فيه قضايا -على الرغم من اقتناع الفكر بصحتها- لايمكن أن تستنتج من عدد محدود (أو حتى غير محدود) من البديهيات[٨]. وهنا يجب أن ننوه إلى أن هذه الحقيقة التي اكتشفها غودل (وأثبتها بعده تورنغ

وتشيرش وغيرهما)، على الرغم من أنها تؤدي إلى حقيقة أخرى، وهي أنه من غير الممكن البرهان على اتساق نظرية الحساب (أي على خلوها من التناقض)، إلا أن هذا يجب ألا يدعونا إلى الشك في البناء الرياضي. لأن هذا الشك يعني أصلاً الارتياب في تكوين عقل الإنسان وبنيته. وهذا أمر من البديهي أننا لسنا نحن من نستطيع أن نبت فيه، لأننا لانستطيع أن نتجاوز أنفسنا لكي نحكم على أنفسنا. إذ لابد من وجود كائن أسمى من الإنسان لكي يستطيع الحكم على سلامة بنية عقل الإنسان. فدعونا إذن في محيط الإنسان، فنحن ضمن حدود خبراتنا لانشك أبداً في رياضياتنا.

وإذا ما اعتقدنا بإمكانياتنا (وهذا أمر لامفر منه وإلا توقفنا عن العمل). لابد أن نتساءل: ترى هل يملك العقل أحكاماً تركيبية قبلية كما قال كانط. أو بصيغة مبسطة هل يملك العقل قدرات أوسع من الخبرات الحسية المحضة؟.

لكي نعالج هذا الأمر في إطار علمي إنساني، يمكن أن نناقشه كمايلي: لم يكن باستطاعة الإنسان الأول أن يتوصل إلى هذا البناء العددي دون وعي وذاكرة. إذ لايمكن أن نتصور تكوين هذا المفهوم (أو أي مفهوم) دون ذاكرة تسجل الخبرات السابقة (كخبرتنا بأن هناك مجموعات تشترك بخاصة أن لها ثلاثة عناصر، ومنها جرد مفهوم العدد ثلاثة). كما لايمكن أن نتصور إمكان تكوين مفهوم العدد دون القفز إلى المستقبل لتصور إمكان تكوين الأعداد واحداً تلو الآخر (أي تكوين مجموعة الأعداد، مما يمكننا بعدئذ من التعبير عن فكرة «أيّ عدد» التي هي عائق مهم أمام صناعة الذكاء الاصطناعي، والتي ترد في عبارة أي نظرية: كقولنا مجموع أي عددين فرديين هو عدد زوجي). فعملية تكوين المفهوم إذن هي عملية ينكثف فيها الزمن (ماض، حاضر، مستقبل). وهذا لايتم إلا في الشعور (الوعي) أي في لحظة حدس كما يقول برغسون (بصيرة)، جمع فيها الإنسان بين ذاكرة تحمل فكرة عدد من الأشياء إلى فكرة عدد مضاف إليه، ثم تصور إمكان

استمرار هذه العملية إلى ما لانهاية له. وهذا أمر لانعرف أن هناك آلة تستطيع القيام به.

هنا يعرض لنا السؤال التالي: ترى ما موقفنا لو صنعت آلة لاتحتاج إلى تكوين المفاهيم، ولكن يمكن أن نلقمها بطريقة ما الخواص المحددة لمفاهيم الأعداد(٩) والبرامج اللازمة لمعالجتها ثم نطرح عليها أسئلتنا لتجيبنا عنها؟ لاشك أننا سنأمل عندئذ بصنع آلة تتمتع بكثير من مزايا عقل الإنسان إلا مزية تكوين المفاهيم. وربما حلمنا بعدئذ بما هو أبعد. أما إذا لم يكن بالإمكان صنع، حتى مثل هذه الآلة، فلا بد من التسليم عندئذ بأن عقل الإنسان يمتلك قدرات خاصة تمكنه من ابتكار أشياء بعيدة جداً عن الحس ومغرقة جداً في التجريد.

إن هذه الآلة، حتى لو صنعت، لن تستطيع أن تجيبنا عن جميع أسئلتنا. لأن هناك دائماً قضايا لايمكن، بحسب نظرية غودل، أن يجيب عنها النظام الذي لقناه للآلة. هذا من جهة. كما لانعرف حتى الآن أن هناك آلة تستطيع أن تبرهن على قضايا حسابية، وإذا كان قد أحرز بعض التقدم في هذا المجال المحدود، فمازال بعيداً كل البعد عن الأمل المنشود، ألا وهو صنع آلة تبرهن على صحة جميع القضايا التي يمكن أن تطرح عليها.

ولقد جرت مناقشة شبيهة بتلك في مناظرة نشرت على صفحات مجلة العلوم الأميركية بين سيرل وتشيرتشلاند(١٠) (العدد٦٧، عام ١٩٩٣). يقول سيرل searl في هذه المناقشة «قد يكون بالإمكان انتاج آلات مفكرة، وقد يكون ذلك مستحيلاً، ولكننا بالتأكيد لانعرفه» أما السؤال هل العقل برنامج حاسوبي؟، (أي يعمل كالآلة التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة) فقد أجاب عنه سيرل «كلا، فالبرنامج يعالج الرموز فحسب، أما الدماغ فيعطيها معاني محددة» ويقول في موضع آخر «إن البرامج الحاسوبية صورية (ونحوية syntaxic)، أما العقول البشرية فلها محتويات دلالية». وهذا مانعبر عنه بكلمة أخرى هو أنها تمتاز بالشعور.

ولكن الزوجين تشيرتشلاند يؤكدان أنه «من غير المحتمل أن يؤدي الذكاء الصنعي التقليدي إلى ابتكار آلات واعية، لكن قد يتسنى ذلك للمنظومات التي تحاكي الدماغ» فالطرفان متفقان إذن على اليأس من حواسيب البرامج، فأي شيء هذا في الدماغ يجعله بهذه المقدرة؟ لقد عالج روجر بنروز في كتاب ضخم أصدره منذ خمس سنوات هذه المشكلة بكل تفصيلاتها، ولقي كتابه رواجاً كبيراً. فقد بين فيه أن كل المعطيات الفيزيائية الراهنة غير قادرة على تفسير عمل الدماغ، ولاسيما ظاهرة الشعور. ولاينبغي بذلك أن نلقي في روع القارئ أن في الأمر شيئاً ميتافيزيائياً ترتهن به حياتنا. ولكن هل سيظل الإنسان يلاحق هذا الشيء الخفي في الدماغ أبد الدهر من دون أن يطاله؟ وهل من الممكن، لو طاله، أن يستفيد منه؟ أليس من الجائز أن ينتهي عندئذ مصير الإنسانية بعد أن تكون قد حققت غايتها القصوى، وهي وعيها الكامل لذاتها، وليس لديها بعدئذ شيء لتفعله؟.

إن مشكلة الذاتية والموضوعية لاتنتهي هنا. لقد تبين في الفيزياء الراهنة أن الدراسة الموضوعية الخالصة التي كان يحلم بها فيزيائيو القرن التاسع عشر لاوجود لها. ولاسيما حين يتعلق الأمر بفيزياء الجسيمات الأولية. لأن كل تجربة يجريها راصد على هذه الجسيمات يصبح فيها هذا الراصد جزءاً من الواقع الذي يجري عليه التجربة. وقد أتت هذه الحقيقة نتيجة لعلاقات الارتياب، هذا إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر هيزنبرغ. ولكن الأمر لا يختلف كثيراً عن ذلك إذا نظرنا إليه من وجهة نظر شرودنجر. لأن موجة الاحتمال تعني وجود عنصر احتمالي في الفيزياء مهمته تحديد احتمال كل خيار من الخيارات المعروضة أمام الجسيم المراقب. فالمعطيات الأولى الابتدائية تؤدي إلى بدائل محتملة كلها محتملة الوقوع بدرجات متفاوتة. بل إنها كلها متواجدة معاً في آن واحد بدرجات متفاوتة الوجود (إن صح التعبير). ولكن تدخل الراصد (أي الذات) يثبّت واحداً من هذه الخيارات(١١).

ومهما يكن من أمر فقد أصبحت الذات في هذه الحالة جزءاً لايتجزأ من الواقع موضوع التجربة. ولم تعد فكرة التنبؤ بالمستقبل كما تخيلها لابلاس فكرة دقيقة. لأنها تقتضي أن نعرف في البدء موضع الجسيم وسرعته لكي نتنبأ بمستقبله. ولكن من غير الممكن تعيين الوضع والسرعة في آن واحد.

فهل حقاً أن الإنسان يخلق الواقع أو على الأقل يحدده (هذا على الأقل في مجال عالم الصغائر)؟ ثم كيف سيكون موقفنا لو أنه قيل لنا إن الإلكترون يمكن أن يكون في مكانين مختلفين في آن واحد، أو أنه يتحرك في اتجاهين أو في عدد لانهاية له من الاتجاهات في آن واحد. أو أنه في الوقت نفسه موجه وجسيم. أو أن أي جسيمين متطابقين في الصفات كانا في الأصل يكونان جسيماً واحداً ثم انفصلا، سيظلان على اتصال فيما بينهما مهما ابتعد أحدهما عن الآخر. إن هذه الفكرة الأخيرة نفت فكرة الذات المستقلة، وأصبح الجزء مرتبطاً بالكل، والكل مرتبطاً بالجزء. وقد سبق أن عرضت على صفحات هذه المجلة الفلسفات التي نجمت عن هذه الحقائق الغريبة[١٢].

وهكذا بدا أن العلم قد ابتعد، رغماً عنه، عن تعهده الذي آلى على نفسه أن يسير فيه، ألا وهو الموضوعية وعدم تدخل الذات. بل لقد أصبح السؤال: هل أن علمنا كله قائم على معرفة سداتها معطيات الحواس (وهي ليست صورة صادقة للواقع؟)، ولحمتها هي الترابطات التي تخلقها القدرات الفطرية الذاتية: المنطق - الرياضيات/ البصيرة. وإذا بدا الواقع للإنسان عقلانياً (أو معقولاً) فليس ذلك إلا لأنه عكس صورته على الواقع بتدخل ذاته، ثم استردها. وهذا كل مافي الأمر (وهذا ماتراءى، كما يبدو، لهيزنبرغ). أم أن الذات جزء لايتجزأ من هذا الواقع، وهي تستوعبه بتكوينه وتركيباته. وعندئذ قد يؤدي بنا الأمر، كما أدى بدافيد بوم وجماعته، إلى فلسفة هي أشبه بالفلسفة الهندوسية التي عبر عنها طاغور خير تعبير في حوار جرى بينه وبين أينشتين. وهنا ننقل جزءاً صغيراً منه[١٣].

أينشتين: هل تؤمن بالإلهي معزولاً عن العالم؟.

طاغور: إنه ليس معزولاً. فالشخصية اللانهائية للإنسان تنطوي على الكون. وما من شيء لايمكن أن يتم تصنيفه من قبل الشخصية الإنسانية. وهذا يثبت أن حقيقة الكون هي حقيقة الإنسان، لقد تناولت واقعة علمية لأوضح هذا: تتكون المادة من بروتونات وإلكترونات مع ثغرات تفصل بينها. ولكن المادة قد تبدو لنا صماء. وعلى نحو مشابه تتكون البشرية من أفراد. ومع ذلك فبينهم تواصل من العلاقات الإنسانية. الأمر الذي يمنح عالم الإنسان تضامناً حياً. إن الكون بأسره متصل بنا على نحو مشابه، إنه كون إنساني. ولقد تتبعت هذه الفكرة عبر الفن والأدب والشعور الديني للإنسان. . . فعندما يتناغم كوننا مع الإنسان، مع الأبدي، نعرفه كحقيقة ونشعر به كجمال.

أينشتين: هذا تصور إنساني محض.

طاغور: لايمكن أن يكون هناك تصور آخر. فهذا العالم عالم إنساني. والنظرة العلمية إليه هي كذلك نظرة الإنسان العلمي. هناك معيار مامن المنطق والاستمتاع يمنحه مصداقيته. معيار الإنسان الأبدي الذي تتم تجاربه من خلال تجاربنا.

وتتضح نقطة الخلاف بينهما حين يقول أينشتين «إننا نجد أنفسنا مرغمين على أن نعزو واقعاً مستقلاً عن الإنسان إلى الأشياء التي نستخدمها» فيجيبه طاغور «إنها حقاً تبقى خارج العقل الفردي، لكنها ليست خارج العقل الشامل».

ولكن السؤال عندئذ: ألم يكن للكون وجود قبل أن يظهر الإنسان العاقل؟ هذا طبعاً لايمكن أن يقبله عقل تمرس بالعلم. لأن للعالم الخارجي وجوده الذي لايمكن أن نرفضه، بدليل أن كل بناء علمي سيتعرض للرفض إن لم يتفق مع التجربة. هذا من جهة، ولكن نظرية الكم ألغت الحدود بين الراصد والمرصود، ولم يعد ثمة وجود للواقع الموضوعي المحض الذي تمناه

القرن التاسع عشر. ويقول برنارديسبانيات: «لقد اتضح الآن أن القول بأن العالم مؤلف من أشياء مستقلة بوجودها عن شعور الإنسان، هو قول يتعارض مع ميكانيك الكم ومع الوقائع التي أثبتتها التجربة»(١٤).

ثم إن هناك اعتقاداً راسخاً لدى العامة بأن الابتكار العلمي (ولاسيما في الرياضيات والفيزياء) هو ابتكار يقوم على التجربة والاستدلالات المنطقية الصارمة. ولكن هذا الزعم يخطىء الظن إن حسب أن العامل النفسي بعيد عن هذا الابتكار. فالاستدلالات المنطقية الصارمة ضرورية في العلم لتكون معياراً لصدق الرؤية واختباراً لها. ولكن شعلة التخيل والبصيرة هي التي تلعب في البدء الدور الأول في عملية الابتكار. ومع ذلك: أليس التجريد نفسه الذي لاغنى عنه لفهم الواقع، طاقة من طاقات الذات يبذلها الدماغ (أو يبذلها العقل بمجمل تلوناته وانفعالاته المرافقة). فهذه الطاقة تعطي الواقع تمثيلاً مجرداً لكي تعود فتفسر رموز هذا التجريد بلغة الواقع. وعلى هذا النحو نضمن تطابق الوصف المجرد وبنية الواقع (مع افتراضنا طبعاً أن الواقع عقلاني يساير قواعد المنطق وامتداده: الرياضيات).

نخلص من ذلك إلى أن الأخذ بوجهة نظر مماثلة لوجهة نظر طاغور تجد صعوبات كثيرة. فلابد إذن من إجراء بعض التعديلات فيها لتكون مقبولة. ولقد ارتأى بعضهم بالفعل أن الكون وجد لكي يخلق الإنسان، وعن طريقه يصبح واعياً لذاته. وإذا كانت هذه المطابقة بين منطقنا ومنطق العالم صحيحة كما يشهد على ذلك العلم حتى الآن، فذلك لأن العقل وجد لتحقيق هذا الغرض. أو بقول آخر إن العقلانية هي في الأصل ميزة للواقع. وقد تطور العقل وفق متطلباتها بقدرات اكتسبها وقدرات خاصة تساعده على ذلك.

أو قد نساير طاغور ونقول بلهجة توفيقية: صحيح أن الإنسان لم يكن موجوداً من قبل، ولكنه كان منذ البدء في ضمير الكون. أو بصورة أخرى، إن الوعي نفسه لم يكن غريباً عن الكون، بل هو كامن فيه، وأن هذا الوعي

ظل يضرب في كل اتجاه ويتجلى في أشكال من الكائنات الحية إلى أن برز إلى الوجود بكل وضوحه المعروف لدى الإنسان. وعلى هذا النحو يبدو الواقع ذاتاً وموضوعاً في آن واحد. أي أن الذات والموضوع مظهران لواقع واحد هو عين ذاته كما قال بازراب نيكولسكو(١٥) فليس من صالحنا أبداً أن يكون العلم موضوعياً بحتاً، كما ليس من صالحنا أبداً أن يكون الفن والفكر السياسي والاجتماعي... موضوعياً بحتاً، بل لابد من تدخل الذات، فهي التي تضع أمامنا بحسب الأفراد خيارات مختلفة، والذي يثبت جدارته في النهاية (لا بقوة السلاح طبعاً، بل بقوة الفكر والإقناع والخبرة الجماعية والتجربة الحية والفعالية) هو الذي يثبت.

الحواشي

(١) غسان فنيانس: «الموضوعية»؛ «الموسوعة الفلسفية العربية» معهد الإنماء العربي.

(٢) Pirre Thuiller "Galilee et l'experimentation"

مجلة: La Recherche العدد ١٤٣ نيسان ١٩٨٣.

(٣) إذا كان المكان والزمان لا تقدمهما أي تجربة، فالعدد، واللانهاية ومبدأ الاستقراء يجب أن تكون مثلهما. ولكن دراسة الإدراك تبين أن للتجربة والممارسة دوراً كبيراً في تكوين هذه المفاهيم، وإن تكن في النهاية مجردة إلى أبعد الحدود.

(٤) المرجع (١) نفسه.

(٥) لويدمتز وجيفرسون هين ويفر «قصة الفيزياء». الفصل العاشر «سلسلة الثقافة المميزة» منشورات: المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجية «دار طلاس».

(٦) المصدر السابق والفصل نفسه. الفصل المتعلق بفرادي ومكسويل.

(٧) زكي نجيب محمود: سلسلة نوابغ الفكر الغربي: «برتراندرسل»، الفيلسوف يروي لحن نفسه.

(٨) Roger Penrose "The Emperor's New Mind" نظرية غودل ص١٠٥ .

(٩) أو بلغة أهل المهنة «البديهيات التي تحدد (أو تحصر) هذا المفهوم» .

(١٠) مجلة العلوم العددان ٦٧ ، ٦٨ نوفمبر ، ديسمبر ١٩٩٣ «مناظرة حول الذكاء الصنعي. . .» .

(١١) بانيش هوفمان وميشيل باتي «نظرية الكم وقصتها الغريبة» الفصل ١٤ منشورات «هيئة الطاقة الذرية» .

(١٢) وائل بشير «فيزيائيون وفلسفات» مجلة المعرفة العدد ٣٧٧ شباط ١٩٩٥ .

(١٣) «طاغور وأينشتاين حول الحقيقة» . مجلة الصفر . العدد٢٦ .

(١٤) برنار ديسانيات : «نظرية الكم والواقع» ملحق في كتاب «نظرية الكم وقصتها الغريبة» .

(١٥) بازراب نيكوليسكو «العلم كشهادة» فصل من كتاب «العلم يواجه تخوم المعرفة» وثائق ندوة البندقية ١٩٨٦ . ص٣١ (منشورات وزارة الثقافة) .

❊ ❊ ❊

الغزو المغولي وأثره على العرب

عبد القادر فياض

موطن المغول الهضبة المعروفة باسم هضبة منغوليا شمال صحراء جوبي وهي تمتد في أواسط آسيا جنوبي سيبيريا وشمال التبت وغربي منشوريا وشرقي التركستان بين جبال ألتاي غرباً وجبال خنجان شرقاً[1].

والمغول كما سيأتي في مسار البحث قبائل بدوية غير متحضرة ولكل قبيلة زعيم ولها عادات

* عبد القادر فياض حرفوش: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية، والتاريخ الاسلامي. من مؤلفاته: «فصيحات العرب في الجاهلية والاسلام»، «قبيلة طيء في الجاهلية والاسلام».

وتقاليد، وديانة خاصة بها، ومن أشهر قادة المغول جنكيز خان الذي لعب دوراً أساسياً في توحيد قبائل المغول وضم إليهم التتار بالقوة ومن ثم غزا العالم وأصابه بكوارث في مناطق كثيرة؟!

ديانة المغول:

كانت الاحتفالات الطقوسية العادية البدائية عند المغول في تقديم آيات الخضوع والاحترام لجبل (برقان- قالدون)، وهي جزء من الطقوس التي مارستها شعوب الألطاي في مخاطبة الآلهة على قمم الجبل، ومثلهم فعل الأتراك في القرن السابع الميلادي، أي مثل الذين كانوا يتعبدون منهم على جبل (أوتوكين) المغطى بالأحراش، والذي يعتبر نظيراً لقمة جبل (خانقاي)، وكانت القرابين التي تقدم إلى الشمس تمثل عبادة الإله (تنجري) واذا أردنا أن نستعمل الصيغة الطقوسية المغولية التي تقول: «كوكو مونجكي تنجري» أي السماء الزرقاء الخالدة وهو أعظم إله عند المغول، وكانت التقاديم تتألف في سكب القمز بغزارة، وهو الشراب المفضل لدى المغول، ويتألف من حليب الخيول المخمر، وأما الركوع والسجود تسع مرات للشمس، فكان جزءاً من الطقوس المغولية، ودرجت كمراسيم في أداء واجبات الاحترام نحو الآلهة، ثم استعمل بشكل آخر لتعظيم السلاطين والملوك.

«جنكيز خان -٨٩»

جنكيز خان بن بيسوكاي:

ولد جنكيز سنة (١١٦٧م) بين أهله قرب تلة (ديلي أون) على الضفة اليمنى لنهر أونون وسماه والده (تيموجين) تخليداً لذكرى انتصاره على خصمه المدعو بنفس الاسم وتعني (الحداد)[٢] أم والد جنكيز خان فكان زعيم قبيلة المغول «قيات» ومات مسموماً على يد التتار وجنكيز لم يبلغ العاشرة من عمره فحضنته أمه (إلون) وكانت ذات شخصية قوية، ولكن قبيلتهم تخلت[٣] عنهم بعد وفاته، وتزعم القبيلة بعده (التايشي أون)

وعاش جنكيز وإخوته على صيد البراري، وشعر التايشي أون أن تيموجين أو جنكيز خان فيما بعد يشكل خطراً على زعامته، فاعتقله وسجنه، ولكن تيموجين استطاع الهرب واللحاق بأمه وإخوته، واستقروا في حوض كيرولين الأعلى حيث يؤلف نهر سنجغور أول رافد له على الضفة اليسرى(٤). واشتد شباب تيموجين وتزوج من فتاة جميلة خطبها له والده قبل وفاته واسمها (بورتي) وهي ابنة زعيم (الأونجيرات)(٥) فأنجبت له أطفالاً، وأخذ تيموجين يجمع الشباب حوله ويتعلمون كل مايتعلق بالفروسية، من رماية وركوب الخيل والمصارعة، ومن أهم أصحابه الذين لازموه هو (بو أورشو) الذي أصبح فيما بعد قائد جيش المغول.

وكانت طموحات تيموجين كبيرة فدخل في حماية ملك (الكرايت) القوي وهو من أصدقاء والده، والكرايت من القبائل المغولية المهمة في منغوليا.

تتويج جنكيز:

بعد معارك كثيرة قام بها جنكيز ضد قبائل المغول والتتار، انتصر عليها جميعاً، فوحدها وأصبح سيد منغوليا، ولهذا قرر أن يجدد بيعتها له، ففي ربيع سنة (١٢٠٦م) وعند منبع نهر أونون اجتمعت زعامات وقيادات المغول، ورفعت الراية البيضاء وعليها (تسعه ذيول) من ذيول الخيل، وهي التي أصبحت علم الإمبراطورية المغولية الرسمي، وأطلق على نفسه (الخان) للمرة الثانية، وقد صادق الشامان الأعظم «كوكو تشو» الذي يدعى «تسب تنجري» أي ذو الصفات السماوية وبهذا التكريس أصبح خاناً بقوة السماء الخالدة.

وبذلك أصبحت مملكته تمتد من حوض نهر خنجان حتى حوض نهر ألطاي بعد أن أخضع سكان الغابات شمال منطقة التايجا السيبيرية «قبيلة الأويرات» والتي سكنت غرب بحيرة بايكال وقبيلة «بويران» ومن ثم أخضع قبيلة «التومبت» المغولية الشديدة المراس والتي كانت تقطن في غابات

«إدكول» الجبلية بين منابع نهر أوكا وإيجا، ودانت هذه القبائل له بقوة السيف[٦].

غزوات جنكيز خان:

باختصار وايجاز شديدين سنذكر غزوات جنكيز خان السريعة والمدمرة بآن واحد، وجه جنكيز ضرباته للصين وتحديداً ضد مملكة التانجوت ثلاث مرات أي في الأعوام «١٢٠٥-١٢٠٧-١٢٠٩م» ودانت له هذه المملكة، وقدم ملكها ابنته[٧] زوجة (الى جنكيز الذي أصبح سيد مملكة التانجوت، أي اقليم كانسو الصيني الحديث وهدفه أن يحطم (كين) ملك الذهب في بكين[٨].

بكين:

في نيسان عام (١٢١٤م) أرسل جنكيز رسولاً إلى ملك الذهب يعرض عليه السلام ويقول: «إن جميع أقاليمك شمال النهر الأصفر أصبحت تحت سلطتي ولم يبق سوى بكين» وطلب منه أن يقدم له الأموال والهدايا حتى يُرضي جيشه، ولقد أدرك جنكيز بعرضه هذا أن بكين مدينة محصنة وتحتاج الى تضحيات بشرية ومادية، ومدة طويلة، بينما لم يدرك ملك الذهب في بكين هذه المقولة التي فكر بها عدوه، فسارع إلى استرضاء جنكيز وقدم له خمسمائة من الغلمان، وخمسمائة من الفتيات الصغيرات وثلاثة آلاف حصان، وكمية من الذهب والفضة والحرير وخصه بأميرة تدعى (تشي كوا) ولم تنفع كل هذه الهدايا أمام طموحات وجشع جنكيز فعاد جيش المغول الى حصار بكين في آذار سنة (١٢١٥م) وتمكن الجيش المغولي مع جيش آخر انشق على ملوك الذهب بدخول بكين عاصمة الصين في أيار سنة (١٢١٥م) ولقد دمرت حضارتها وأصبحت قصورها الفخمة أثراً بعد عين[٩].

امبراطورية المغول والعالم الاسلامي

أصبحت امبراطورية المغول تضم منغوليا، وجزءاً من شمال الصين،

وسميرجي، وكاشفر فبدأ احتكاك المغول بعالم جديد له ديانة سماوية وحضارة ومدنية، هو العالم الاسلامي، وعلى تماس مباشر مع سلاطين خوارزم شاه وهي التي تمثل حالياً تركستان الروسية والقسم الأعظم من أفغانستان وجميع إيران المعاصرة، وكان حاكمها السلطان محمد (١٢٠٠-١٢٢٠م) الذي لم يكد ينهي آخر فتوحاته حتى بدأت اصطداماته بالمغول[١٠]، الذين هاجموا بلاده في عام (١٢١٩م) بقيادة جنكيز على رأس جيش ضخم بلغ تعداده حوالي مائتي ألف مقاتل، فاحتلوا (مدينة أترار) وقبضوا على واليها (ينال خان) وصبوا في أذنيه وعينيه الفضة المغلية بحجة أنه قتل بعض المغول الذين يعملون في التجارة[١١].

ثم احتلوا (بخارى) وفي شهر أيار سنة (١٢٢٠م) احتلوا سمرقند ثم احتلوا العاصمة الخوارزمية (كركانج) وهي تقع قرب دلتا نهر جيحون على بحر آرال وبعد دفاعات قاهرة تكبد المغول إثرها خسائر فادحة، سقطت العاصمة سنة (١٢٢١م) فأحرقت المدينة وذُبح الشباب بالسيوف، وفر السلطان محمد بطريق طويلة والمغول يلاحقونه إلى أن دخل بجزيرة (أبيسكون) الصغيرة على مصب نهر جرجرنا وهناك توفي حزناً وكمداً لما أصاب بلاده من بلاء وسقطت امبراطوريته[١٢].

وتعرضت كل المدن والقرى التي هاجموها للدمار والنهب والسلب والقتل والإغتصاب، حتى أن المدن التي كانت تستسلم وترفع الراية البيضاء مثل مدينة (بلخ) أمروا سكانها بالخروج بحجة تعدادهم وذبحوهم بالسيوف ذبحاً وكذلك فعلوا بسكان مدينة (غزنه)[١٣].

وقبل موته بسنة واحدة (١٢٢٦م) قام بغزو التانجوت واحتل عدداً من مدنهم وحاصر العاصمة (هسيا).

وفي الثامن عشر من آب عام (١٢٢٧م) مات جنكيز خان، قرب تشونغ شوي إلى شمال نهر واي، وأنكر المغول وفاته وقتلوا كل الغرباء الموجودين لكي لاينتشر الخبر، ودفن على سفح جبل (برقان- قالدون)

الجبل المقدس عند المغول[١٤]. مات ولم يبلغ الستين من عمره وخلف مآسي هو وأحفاده مازال التاريخ يذكرها.

أحفاد جنكيز خان:

بعد وفاة جنكيز وتدمير الدولة الخوارزمية المسلمة أصبح الطريق مفتوحاً إلى بلاد العرب، وكانت في ذاك الوقت تعاني من تمزق وانقسامات في طول البلاد وعرضها ولم ينسَ المغول هذه البلاد التي عرفوها عن طريق التجار والعملاء، وكانت لهم غزوات سريعة مابين (٦٢٨هـ و ٦٤٠هـ) يقتلون وينهبون ويدمرون ويعودون، وهذه الغزوات ربما كانت من قبيل جس نبض وردود فعل السلاطين والملوك الذين يحكمون البلاد العربية من بغداد وحتى مصر، وتهيئة لضربات أشد وأقوى وهذه الفترات التي وجه بها المغول هجماتهم على المنطقة هي على التوالي كما أوردها المقريزي:

- في سنة (٦٢٨هـ) وصل المغول التتار إلى إربل وقتلوا من المسلمين مالا يحصى عددهم.

- في سنة (٦٣٣هـ) وصل المغول إلى الموصل وسنجار، فقتلوا ونهبوا، وسبوا.

- في سنة (٦٣٤هـ) استولى المغول على إربل وقتلوا كل من فيها وسبوا ونهبوا حتى نتنت من كثرة القتلى ثم رحلوا عنها.

- في سنة (٦٣٥هـ) قصد المغول بغداد فبعث اليهم الخليفة جيشاً قتل كثير منه وفر من بقي.

- في سنة (٦٤٠هـ) قصد المغول بغداد وأخذوا الأموال[١٥].

- وجاء في النجوم الزاهرة ٧/ ٢٥ أن المغول التتار وصلوا إلى الجزيرة سنة (٦٥٠هـ) ونهبوا ديار بكر وميافارقين، وجاؤوا إلى رأس العين وسُروج وغيرها وقتلوا زيادة على عشرة آلاف إنسان، وقتلوا الشيوخ والعجائز وساقوا النساء والصبيان، ونهبوا قافلة كبيرة كانت في طريقها إلى بغداد.

هذا يعني أن الغزو المغولي لم يفاجىء الحكام والسلاطين الأيوبيين

وغيرهم من الأتراك، وكذلك خليفة بغداد، حيث يقول صاحب النجوم الزاهرة ٧/ ٣٧ بأنه في سنة (٦٥٤هـ) تواترت الأخبار بوصول هولاكو الى أذربيجان قاصداً بلاد الشام، وفي نفس السنة دمروا قلاع الاسماعيلية بعد قتال شديد وأصبح الطريق مفتوحاً الى بغداد، وإن أحفاد جنكيز خان الذين غزوا المنطقة العربية هم على التوالي: هولاكو، وغازان، وتيمورلنك، وكان لهم أثرهم واشتهروا في التاريخ.

هولاكو وبغداد:

في شهر رمضان من سنة (٦٥٥هـ) أرسل هولاكو رجلاً يحمل إنذاراً الى الخليفة العباسي المستعصم، يطلب منه الإستسلام وتسليم بغداد، وكان رد الخليفة بالرفض دون تقدير قوات خصمه، واستعدادات جيشه في بغداد!؟

في أوائل محرم من سنة (٦٥٥هـ) نزل هولاكو من همذان إلى دجلة عن طريق كرمنشاه وحلوان، وكان معه، الأمير أرغون، والخواجه نصير الدين الطوسي والوزير سيف الدين البيتكجي، وعلاء الدين ملك الجويني، وكان بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، والأتابك أبو بكر في اقليم فارس ممن أمدوا هولاكو بالمال والرجال.

أقام هولاكو معسكره في ظاهر بغداد من الشرق، وحاول جيش الخليفة العباسي بقيادة مجاهد الدين آيبك الدواتدار أن يحول دون استقرار المغول في أماكنهم، فأوقعوا به الهزيمة.

في يوم الثلاثاء (٢٢ من المحرم سنة ٦٥٦هـ) أحكم الحصار حول مدينة بغداد واستمر حتى نهاية الشهر، وتحت ضغط التدمير والسلب والنهب والقتل وعجز المقاومة عن دفع المغول ومقاومتهم، خرج المستعصم وحاشيته، صاغراً ذليلاً وذلك في يوم الأحد (٤ صفر سنة ٦٥٦هـ) وقف يرتجف بين يدي هولاكو، وسلمه كنوز آل العباس التي جمعوها خلال خمسة قرون من حكمهم، وقُتل المستعصم شر قتلة، وأخذوا كل مايملكه

من مال وكل مايحتويه قصر من حشم وخدم ونساء، ومن ثم دمرت بغداد، وأحرقت وجرى القتل بالناس ولم يسلم إلا من اختفى في بئر أو قناة(١٦)، وذكر المؤرخون بأن فقد حوالي مليون انسان، وجرى نهر دجلة بلون أسود أي تبدل لونه، من مكتبة بغداد التي ألقيت فيه، وأصبحت جسراً يعبرون فوقه، وألغيت الكتابة باللغة العربية، وأعتمدت اللغة المغلية والفارسية(١٧)، وأسقطت الخلافة العباسية.

هولاكو في طريقه إلى حلب

غادر هولاكو بغداد خلفه مُدمرة مملوءة بجثث القتلى من الرجال والنساء والأطفال والعجزة، غادرها تحترق والدخان يعلوها كغيوم الشتاء الداكنة، وذلك في سنة (٦٥٧هـ) واتجه إلى ماردين، وميافارقين، وآمد، وترك على حصار تلك المدن اسماعيل بن الدين لؤلؤ صاحب الموصل، ثم زحف هو على نصيبين واستولى عليها، ثم عسكر قرب حرّان فأسرع أهلها الى التسليم، وحذا حذوهم أهل الرها، وامتنع أهل سروج فلم يرسلوا في طلب الأمان، فأبادهم، وأصبح على مقربة من نهر الفرات، فأنفذ ابنه يشموط بن هولاكو ومعه قطعة كبيرة من جيش وفرسان المغول، وأمره أن يتقدم نحو تل باشر، وبلدة نهر الجوز ومن ثم الى حلب، وهذه هي التي أسماها بن واصل المنازلة الأولى(١٨).

ويصف المقريزي الحالة في حلب فيقول: «فأجمع أهل حلب على الرحلة منها وخرجوا جافلين، فاحترز نائبها المعظم تورانشاه بن الناصر يوسف، وجمع أهل الأطراف وتقدم المغول حتى دنوا من حلب فقتلوا كثيراً من عسكرها الذين خرجوا اليهم، ثم رحلوا عنها عاجلاً»(١٩).

وفي ثاني صفر سنة (٦٥٨هـ) نزل هولاكو على مدينة حلب، وأنذر الملك المعظم تورانشاه على أن يسلمه المدينة ويؤمنه ورعيته فلم يجبه إلى طلبه وأصر على محاربته، فحصرها المغول سبعة أيام، وأخذوها بالسيف وقتلوا خلقاً كثيراً وسبوا النساء ونهبوا الأموال مدة خمسة أيام واستباحوا

المدينة وامتلأت الطرقات بجثث القتلى، وصارت عساكر المغول تمشي على الجثث، وذُكر أنه بلغ عدد الأسرى من النساء والصبيان مائة ألف، وامتنعت قلعة حلب عليهم، فنازلها هولاكو حتى أخذها في عاشر صفر وخربها ودمر أسوار مدينة حلب وجوامعها وبساتينها حتى عادت موحشة مثل بغداد(٢٠).

هولاكو في طريقه الى دمشق:

أصاب باقي سكان المدن والقرى الذعر والهلع لدى سماعهم ماحلّ ببغداد وحلب فهذا الملك الناصر صاحب حلب يلحق بدمشق، ويلتحق الملك الأشرف موسى بن المنصور صاحب حمص بهولاكو، وسار الملك المنصور بن المظفر صاحب حماه الى مصر بحريمه وأولاده وجفل أهل حماة وحمص ودمشق من هذه الصورة المرعبة التي يشاهدونها، والأخبار التي تتوارد تباعاً إلى أسماعهم عن وحشية المغول، وبعد أخذ حلب والاستيلاء عليها بستة عشر يوماً، وصلت انذارات هولاكو الى دمشق يأمرهم بتسلم المدينة فقام الأمير زين الدين العقرباني، المعروف بالزين الحافظي، وأغلق أبواب دمشق، وجمع من بقي بها وقرر معهم بتسليم المدينة الى هولاكو، فتسلمها منه فخر الدين المردغاني وابن صاحب أرزن، والشريف علي، وكان هؤلاء قد بعث بهم هولاكو.. وفي ليلة الاثنين تاسع عشر صفر سنة (٦٥٨هـ) وصل الى حلب من دمشق، بصحبة رسل هولاكو محي الدين ابن الزكي ومثل بين يدي هولاكو، فخلع عليه وولاه قضاء الشام وسيَّره إلى دمشق فلبس ابن الزكي خلعة هولاكو، وجمع الفقهاء وغيرهم وقرأ عليهم مراسيم هولاكو وقراراته بأمان أهل دمشق، ولكن الناس كانوا في خوف وترقب.

وفي السادس عشر من شهر ربيع الأول من سنة (٦٥٨هـ) وصل نواب هولاكو في جمع من المغول بقيادة (كتبغا نوين) وقرأت أوامر بالأمان، ووردت مراسيم تقضي بتعيين القاضي كمال الدين التفليسي نائب الحكم بأن يكون قاضي القضاة بمدائن الشام، والموصل، وماردين، وميافارقين، وفيه تفويض نظر الأوقاف إليه من جامع وغيره.

ثم وصل الملك الأشرف صاحب حمص إلى دمشق وهو يحمل مرسوماً يقضي بتعيينه نائباً للسلطنة بدمشق، وبلاد الشام، فامتثل كتبغانوين للأمر وصارت الدواوين، وغيرهاتحضر الى الملك الأشرف بدمشق.

بالرغم من تعهدات هولاكو بالأمان، أغارت جيوش المغول على بلاد الشام حتى وصلت غزة، فقتلوا ونهبوا وسبوا وأخذوا ماقدروا عليه وعادوا إلى دمشق فباعوا بها المواشي وغيرها[٢١].

قلعة دمشق

ثاروالي قلعة دمشق الأمير بدر الدين محمد بن قرمجاه، وناصره جمال الدين بن الصيرفي، وأغلقا أبوابها، فحضر القائد المغولي كبنغانوين وجيشه وحاصروا القلعة في ليلة السادس من ربيع الآخر من سنة (٦٥٨هـ) وكانت ليلة باردة وممطرة وقذفها المغول بالمجانيق التي كانت تزيد على عشرين واستمر الحصار لغاية ثاني عشر من جمادى الأولى، وتم فتح منافذ في القلعة، فاضطر من بداخلها إلى طلب الأمان ولكن المغول دخلوا اليها فنهبوا سائر ماكان فيها، وحرقوا مواضع كثيرة وهدموا أبراجها وأتلفوا ماكان فيها من الآلات والعدد.

وانقسم جيشهم إلى عدة قطع، قطعة ذهبت الى بعلبك فخربوا قلعتها ونهبوها وسارت القطعة الثانية من جيش المغول الى بانياس والقطعة الثالثة إلى غزة وأسعروا البلاد حرباً وملأوها قتلاً[٢٢].

عودة هولاكو

وصلت الأخبار الى هولاكو تنبيء بوفاة أخيه الأكبر منكوقاآن وبتنازع أخويه الآخرين قوبيلاي، وأريق بوكا ولاية العرش، فترك قائده كتبغانوين[٢٣] على رأس جيش مغولي كبير ليتم له اخضاع مصر والتي أرسل هولاكو إلى سلطانها حينذاك قطز إنذاراً يهدده فيها بالاستسلام وتقديم فروض الطاعة، ولكن قطز أعدم الرسل، وأعد العدة للحرب، فتقدمت طلائع الجيش المصري بقيادة بيبرس البندقداري، قاصدين

فلسطين، على حين أن الحامية المغولية بقيادة (بايدر) كانت تحتل غزة، فلقيها بيبرس ودمرها، ثم توجه الجيش المصري الى عكا وتزود بالمؤن ولم يعترضه الصليبيون هناك إذ طلب منهم الوقوف على الحياد وعدم الغدر به، وعلم القائد المغولي كتبغا بهزيمة (بايدر) فأعد العدة للانتقام من الجيش المصري والذي رفدته قوات من الشام كانوا قد فروا قبل دخول المغول إليها، وتقدم هذا الجيش نحو نهر الأردن واصطدمت هناك بطليعة جيش المغول، وأخذ بيبرس في مناوشتهم حتى لحق به السلطان قطز على رأس جيش آخر (٢٤) وكانت المعركة الفاصلة هي:

معركة عين جالوت:

وقعت هذه المعركة في قرية صغيرة من أعمال فلسطين تدعى عين جالوت وتقع على الخارطة بين مدينتي بيسان ونابلس، وفي يوم ١٥ رمضان سنة (٦٥٨هـ - ٣ سبتمبر ١٢٦٠م) التقى جيش المغول تؤيده بعض النجدات الأرمنية والكرجية - بالجيش المصري حيث دارت المعركة بين الجيشين، وكان السلطان قطز قد أخفى قواته الضاربة في التلال القريبة، ولم يظهر للمغول إلا المقدمة التي قادها بيبرس، ووقع القائد المغولي في الشرك المنصوب له، اذ هجم بكل قواته على طليعة الجيش المصري وتقهقر المصريون أمام المغول الذين اندفعوا خلفهم حتى إذا بلغوا الكمائن المصرية التي ظهرت عليهم من اتجاهات ثلاثة، وطوقت القوات المغولية، وحملوا عليها حملة صادقة وفق خطة السلطان قطز الذي أبدى شجاعة نادرة، أمام الجيش المغولي وقائده كتبغا الذي استبسل وقاتل بشجاعة مذهلة، ولكنه وقع في أسر السلطان قطز وتشرد الجيش المغولي لا يعرف له مقراً والجيش المصري يلاحقه فبدد شمله حتى طهر المدن العربية المسلمة التي وقعت منكوبة بأيدي المغول وتم قتل القائد المغولي كتبغا وطيف به في البلاد وعم الفرح الناس الذين تخلصوا من هذه الأشباح القاتلة.

ومات هولاكو في (١٩ ربيع الثاني سنة ٦٦٣هـ) (٢٥) وهل انتهى

الغـزو المغـولي الى بلاد العـرب بعـد تحطيم الجـيش المغـولـي في عـين جالوت، لا، إنه قد استمر على أدهى وأشـد خطـورة.. فقد غزاها القائد المغولي غازان!؟

غازان في طريقه إلى دمشق:

في سنة (٦٩٨هـ) انطلق القـائد المغـولي على رأس جـيش أعـده من مركز في تبريز الفارسية متوجهاً الى دمشق عن طريق بغداد، فقطع نهر الفرات، واقترب من حلب ولكنه أخذ علماً بتمرد أحد قادته (سلامش)، فأعرض عن المسير إلى الشام وعاد إلى تبريز وأصلح الأمر، ومن ثم فر سلامش الى حلب، ووقع أخيراً بيد المغول وقتله غازان وفي سنة (٦٩٩هـ) أعد غـازان جيشاً بلغ تعداده مائة ألف واتجه يريد بلاد الشام التي تفرق بخلافات الأمراء وتنازعهم على السلطة، وكان السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون يحاول اصلاح الأمور عندما علم بقدوم غازان.

حال دمشق قُبيل دخول غازان إليها:

ساد الذعر كل المنطقة بعد هزيمة الجيش المسلم في معركة مجمع المروج ودخول غازان مدينة حمص وغيرها من المدن العربية، وفي يوم السبت أول ربيع الآخر من سنة (٦٩٩هـ) تأكد الخبر بقدوم المغول إلى دمشق، فحدثت ضجة عظيمة ويقول المقريزي: «فخرجت النساء باديات الوجوه، وترك الناس حوانيتهم وأموالهم وخرجوا من المدينة، فمات من الزحام في الأبواب خلق كثير، وانتشر الناس برؤوس الجبال وفي القرى، وتوجه كثير منهم الى جهة مصر، وفي ليلة الأحد خرج أرباب السجون، وامتدت الأيدي لعدم وجود من يحمي البلد» هذه الصورة المفزعة كانت نصيب كل قرية ومدينة!؟

دخول غازان دمشق:

في العاشر من شهر ربيع الأول من سنة (٦٩٩هـ) نزل غـازان على دمشق، وعـانت عساكره في الغوطة وظاهر المدينة تنهب وتفسد، ونزل

قبجق، وبكتمر سلاحدار بمن معهما في الميدان الأخضر، وانتشر الجيش المغولي حتى وصل القدس والكرك تنهب وتأسر. إضافة إلى جمع الأموال والخيول والبغال الى غازان من أهل مدينة دمشق، وخُطب لغازان على منبر دمشق بألقابه وهي: «السلطان الأعظم سلطان الاسلام والمسلمين مظفر الدنيا والدين محمود غازان» وذلك يوم الجمعة رابع عشرة، ولما انقضت صلاة الجمعة صعد الأمير قبجق والأمير اسماعيل سدّة المؤذنين وقرىء على الناس تقليد قبجق بلاد الشام كلها أي دمشق وحلب وحمص، وسائر الأعمال، وجُعل اليه ولاية القضاة والخطباء وغيرهم، فنُثِرت على الناس الدراهم والدنانير.

قلعة دمشق:

لقد أنذر مندوب غازان المدعو اسماعيل المغولي أو التتري، قضاة وأعيان دمشق أن يبلغوا ويطلبوا من أرجواش قائد القلعة بتسليمها، وإذا امتنع، ستنهب المدينة ويوضع السيف في الكافة، أي قتل جميع الناس، ولدى التوسط مع أرجواش رفض وقال: «بأن السلطان قد جمع الجيوش بغزة وهو واصل عن قريب» فانصرفوا عنه، ثم عادوا إلى حصار القلعة، ونصبوا المنجنيق على سطح الجامع الأموي، ولكن قام بالهجوم عليه جماعة فدائية ودمروه، فأقام المغول بدلاً منه، وهاجمه أيضاً بعض الشباب ودمروه وكان ذلك بتخطيط أرجواش الذي أخذ في هدم ماحول القلعة من العمائر والبيوت لئلا يستتر العدو في المنازلة بجدرانها، فأحرق ذلك كله من باب النصر الى باب الفرج، وشمل الحريق دار الأشرفية وعدة مدارس الى العادلية وأُحرق بظاهر البلد شيء كثير، وأحرق جامع التوبة بالعقيبة، وعدة قصور وبساتين(٢٦).

حالة السكان:

مارس المغول بقيادة غازان على الناس كافة أنواع العذاب، من ضرب، وعصر، وإذلال وكثر القتل في ضواحي دمشق حتى بلغ مائة ألف

انسان، وفرضوا أموالاً باهظة وكثر الغلاء وعاش الناس حياة فقر وموت، وقال ابن قاضي شهبه يضف هذه الحالة:

رمتنا صروف الدهر منها بسبعة ... فما أحدٌ منا من السبع سالمُ
غـلاءٌ وغـازانٌ وغزوٌ وغـارةٌ ... وغـدرٌ وإغبـان وغـمٌ ملازمُ

وكان ماحُمل لخزانة غازان وحده على يد وجيه الدين بن المنجا مبلغ (ثلاثة آلاف وستمائة ألف) درهم سوى السلاح، والثياب، والدواب، والغلال، إضافة إلى ماكانوا ينهبونه في كل يوم وأخذ غازان من الخيول والجمال فريضة زيادة على عشرين ألفاً[٢٧].

رحيل غازان:

قبل رحيل غازان أصدر قرارات عديدة بتولية الأمير قبجق نيابة دمشق، وفي نيابة حلب وحماه وحمص الأمير بكتمر سلاحدار، وفي نيابة صفد وطرابلس والساحل الأمير الألبكي، وجعل مع كل واحد عدة من المغول، وأقام مقدماً عليهم لحماية الشام قطلوشاه، وجرّد عشرين ألفاً من عسكره مع أربعة من المغول بالأغوار.

وفي يوم الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى رحل غازان وترك على دمشق نائبه قطلوشاه نازلاً بالقصر.

بعد مغادرة غازان البلاد أرسل السلطان من مصر يطلب من قبجق وبكتمر السلاحدار وغيرهما الدخول في طاعته فامتثلوا جميعاً، وأغار الأمير أرجواش قائد قلعة دمشق على المدينة، وأعاد الخطبة باسم السلطان بعد انقطاعها مائة يوم وأبطل ماتجدد في المدينة من المنكرات، وأغلق الخمارات، وأراق الخمور وشق ظروفهما. ولقد كافىء نائب السلطنة الأمير جمال الدين أقش كل الذين صمدوا ضد المغول وعلى رأسهم قائد قلعة دمشق الأمير أرجواش الذي قاوم ورفض الاستسلام للمغول، وعاقب كل من تعاون مع المغول بشنقه أمام أعين الناس أي على ملأ منهم.

غازان يغزو دمشق للمرة الثانية:

في أول سنة (٧٠٠هـ) وردت أخبار إلى دمشق والقاهرة وكل بلاد

الشام بحركة غازان على رأس جيش مغولي كبير لغزو المنطقة فاضطربت أحوال الناس، وأبدى السلطان في مصر كل اهتمامه، فجمع ولاته وأمر باستخراج الأموال من الناس في القاهرة ودمشق فلما جبيت الأموال بدمشق استخدم السلطان (عدة ثمانمائة من التركمان والأكراد ودفع لكل واحد ستمائة درهم، فهرب أكثرهم لما علموا بعبور المغول الفرات وذهب المال ولم يجد نفعاً، كما استخدم بمصر عدة كبيرة من أهل الصنائع ونحوهم، وأعد جيشاً كبيراً وأمره بالمسير الى غزه ومن ثم إلى العوجاء، ولكن السماء أمطرت مطراً شديداً استمر واحداً وأربعين يوماً، مما أضعف حركتهم وأصاب بعض أحمالهم بالتلف(٢٨).

قدوم غازان:

قدم البريد للسلطان من حلب يخبره بأن غازان توجه من جبال انطاكية إلى جبال السُّماق، ثم أنه عاد على قرون حماة وشيزر فنهب وسبى عالماً عظيماً، وأخذ مالاً كبيراً من المواشي وغيرها، وأنه قصد التوجه الى دمشق، ولكن الثلوج الغزيرة حالت دون تقدمه، وفني من خيول جيشه اثنى عشر ألف فرس فاضطر للعودة في حادي عشر جمادى الأولى (٧٠٠هـ)، وفي سنة (٧٠١هـ) بعث برسله الى السلطان بمصر ينذره بأنه احتل بلاد الشام بعد مغادرته وعليه بالصلح. وفي سنة (٧٠٢هـ) نزل غازان على الفرات ووصل عسكره الرحبه وكان أميرها علم الدين سنجر، فذهب اليه وقال له (هذا المكان قريب المأخذ، والملك يقصد المدن الكبار فإذا ملكت البلاد التي هي أمامك فنحن لانمتنع عليك) فكف عنه ورجع عابراً الفرات، بعد أن أخذ ولده ومملوكه رهناً على الوفا، وبنفس السنة سيّر غازان قائد جيشه قطلوشاه على رأس جيش من المغول إلى الشام بلغ ثمانين ألفاً، وكتب الى الأمير عز الدين أيبك الأفرم نائب دمشق يرغّبه في طاعته، وعلم سكان المدن بالخبر فهمّوا بالهروب ولكنهم مُنعوا من ذلك.

وفي هذه المرة كان طريق فرقه من المغول باتجاه برية الشام، أي القريتين

تدمر، وهاجموا سكان أهل القريتين فأوقعوا بالتركمان وأخذوا منهم أسرى من نساء وأطفال وشباب حوالي ستة آلاف، ولكن ردت عليهم القوات العربية المسلمة التي توافدت وكانت حوالي ألف وخمسمائة فارس بقيادة نائب طرابلس وطرقوهم بمنزلة (عُرض) وهي بين تدمر ورصافة هشام وقاتلوهم قتالاً شديداً وكان المغول أربعة آلاف فارس، فانكسروا شرَّكسرة وذهبوا بين قتيل وأسير، وهرب قليل منهم والتحق بقطلوشاه، ودُقت البشائر وأخطر السلطان بالأمر، وكان قادماً في طريقه إلى دمشق بعد أن ترك على مصر عز الدين أيبك البغدادي.

وعلم القائد المغولي قطلوشاه بأن السلطان لم يقدم من مصر لمساعدة دمشق فجد قطلوشاه في الثالث عشر من شعبان من سنة (٧٠٢هـ) على رأس جيشه حتى نزل حماه فهرب واليها العادل كتبغا وعسكره الى دمشق، ومن ثم هربوا الى مصر وذلك في أول رمضان، فاضطربت دمشق بأهلها وأخذوا بالرحيل منها على وجوههم، وغلت الأسعار وخاصة الخيل والجمال والحمير لأنها رواحل النقل التي يحمل عليها الأثاث والناس، وبعض الناس لجأ الى قلعة دمشق، ووصل السلطان ومعه الخليفة المستكفي بالله الى مرج راهط على عقبة شُجوار بين دمشق والكسوة في يوم السبت ثاني رمضان (سنة ٧٠٢هـ) والتقى بقادة جيشه من دمشق والقاهرة وأعلموه بأن قطلوشاه قائد الجيش المغولي يقود خلفه من المغول خمسون ألفاً، واتفق معهم على محاربة المغول بشقحب تحت جبل غباغب.

معركة شقحب

التحم الجيشان، وكانت قوات السلطان مهيأة تماماً، فتارة يرمونهم بالسِّهام وتارة يهاجمونهم واستقتلوا حتى أن فيهم من قُتل تحته ثلاثة خيول، ومازالت المعارك شديدة وطاحنة بين الطرفين حتى انتصف النهار، وصعد قطلوشاه الجبل وقد قتل من رجاله نحو ثمانين وجرح الكثير واشتد عطشهم.

واتفق أن بعض من أسروه نزل إلى السلطان وعرّفه أن المغول التتار قد أجمعوا على النزول في السّحر ومصادمة الجيش، وأنهم في شدة من العطش، فاقتضى الرأي أن يُفرج لهم عند نزولهم، ثم يركب الجيش أقفيتهم.

اليوم الثالث للمعركة وهجوم الاثنين، نزل المغول من الجبل فلم يتعرض لهم أحد وساروا الى النهر فاقتحموه (الأعوج) وعند ذلك ركبهم بلاءُ الله من المسلمين، وأيدهم بنصره حتى حصدوا رؤوس المغول عن أبدانهم، وبقوا في مطاردتهم الى وقت العصر وعادوا إلى السلطان، وعمت بشائر النصر كل بلاد الشام ومصر، وذهب السلطان بصحبه الخليفة ليستريح في الكسوة وقدم أهل دمشق لاستقباله والتسليم عليه، وعوقب من سرق الخزائن السلطانية .

نتائج المعركة :

يقول المؤرخ المقريزي : استمر الجيش المسلم وقادته يطاردون المغول حتى وصلوا الى القريتين، وقد وهنت خيول المغول، وضعفت نفوسهم، وألقوا أسلحتهم، واستسلموا للقتل والعساكر تقتلهم بغير مدافعة، حتى إن أراذل العامة والغلمان قتلوا منهم خلقاً كثيراً، وغنموا عدة غنائم، وقتل الواحد من العسكر العشرين من المغول فما فوقها، وأدركت عُربان البلاد المغول التتار وأخذوا في كيدهم فيجيء منهم الاثنان والثلاثة الى العدة الكثيرة من المغول التتار كأنهم يسيرون بهم في البر من طريق قريبة إلى الليل، ثم يدَعُونهم وينصرفون فيتحير المغول التتار في البرية وتصيح فتموت عطشاً، وفيهم من فر إلى غوطة دمشق، فتتبعهم الناس وقتلوا منهم خلقاً كبيراً، حتى أن قطلوشاه قائد الغزو المغولي لم يعبر الفرات إلا في قليل من جيشه، ووصل خبر كسرته إلى همذان، فوقعت الصرخات في بلادهم، فأقامت النياحة في توريز شهرين على القتلى، وبلغ الخبر غازان فاغتم غماً عظيماً، وخرج من منخريه دم كثير حتى أشفى على الموت، واحتجب!؟

ولما حضر قطلوشاه وبعض قادته، جلس غازان، وأمر بوقف قطلوشاه، وجوبان وسوناي ومن كان معهم من الأمراء والقادة، وأنكر على قطلوشاه ماحدث وأمر بقتله فما زالوا به حتى عفا عنه من القتل، ولكنه والعامة بصقوا في وجهه وضرب البقية بالعصا، ثم أبعده عنه إلى بلدة نائية في (جيلان).

أما السلطان فقد وزع الهدايا والخلع على أفراد جيشه وعاقب المتخاذلين والمنهزمين والسارقين وعاد السلطان الناصر الى القاهرة منتصراً.

هذا وفي سنة (٧٠٣هـ) (٢٩) في الثالث من شهر شوال مات غازان بن أرغول بن أبغا بن هولاكو ملك المغول بعد أن ذل الناس ودمر منازلهم وأحرق ديارهم، مات ولم تتوقف غزوات المغول بموته أو بموت هولاكو من قبله، هذا وبعد حوالي قرن من الزمن يعود المغولي تيمورلنك ليعيد للمنطقة العربية الرعب والموت والدماء؟!

تيمورلنك في طريقه إلى بغداد:

لقد أورد ابن عربشاه المؤرخ العربي المعاصر لتيمورلنك والمقريزي بأن تيمور هاجم بغداد سنة (٧٩٥هـ) في الحادي والعشرين من شهر شوال فقتل الأهالي وأخذ الأموال، ويقول المقريزي «وأما تيمور لما ملك بغداد صادر أهلها ثلاث مرات، ويلغ جملة ماأخذ من سكان بغداد (خمسة وثلاثين ألف ألف ومائة ألف ألف» درهم حتى أفقرهم، بعد أن تنوع في عقوبتهم وسقاهم الماء والملح وشواهم على النار، ولم يبق مايستر عوراتهم، وصاروا يخرجون فيلتقطون الخرق من الطرقات حتى تستر عوراتهم وتغطي رؤوسهم(٣٠)».

أما عن مدينة الحلة فيقول المقريزي «ثم بعث ابنه إلى الحلة فوضع في أهلها السيف يوماً وليلة، وأضرم فيها النارحتى احترقت في معظم أهلها، وقتل بعقوبة ثلاثة آلاف نفس.

أما مدينة البصرة: فاستعد واليها الأمير صالح بن جولان، فما أن قدم

إليها المغول حتى اصطدم معهم وقتل منهم خلقاً كثيراً في جولة أولى وثانية، وأسر ابن تيمورلنك «السلوك ٣/ ٢/ ٧٩٠».

أما ابن عربشاه يذكر أن تيمورلنك ترك بغداد واتجه في عام (٧٩٦هـ) الى ديار بكر والموصل، والرها، ورأس العين، ويصف مافعله تيمورلنك بأهلها فيقول:

«وأحلوا الدمار هاتيك الديار، فعمموها رجفاً، وساموها خسفاً، وهدُّوها زحفاً، ودكوُّها وجفاً وتعلقوا بأهداب أرجائها، وتسلقوا بالسلالم من أرضها الى سمائها..» ويصف حال مدينة ماردين فيقول: «فأخذوا المدينة عنوة وقسراً، وملؤها فُسقاً وكفراً.. فقتلوا من ظفروا به ذكراً أو أنثى، صغيراً أو كبيراً.. حتى امتلأت المدينة من الجرحى والقتلى واستمر ذلك من قبل طلوع الشمس».

تيمورلنك في طريقه إلى حلب:

كان تيمورلنك قبل قدومه لاحتلال أية منطقة يرسل الجواسيس من أعوانه بصفة تجار ثم يعودون اليه بكل صغيرة وكبيرة، وهاهو يعود الى المنطقة في سنة (٨٠٣هـ) ويقول ابن عربشاه وبدأ بمدينة سيواس «واستمكن من المقاتلة ربطهم في الرباق سرباً وحفر لهم في الأرض وألقاهم في تلك الأخاديد.. وعد من ألقي في تلك الحفر، كان ثلاثة آلاف نفر، ثم أطلق عنان النهاب واتبع النهب الأسر والخراب»(٣١). وسار إلى بهسنا وهي بقرب مرعش وسميساط من أعمال حلب فنهب ضواحيها ودمر قلعتها ثم حاصر ملطية فأبادها وسار الى عين تاب(٣٢) ومن ثم الى حلب وذلك في شهر ربيع الأول سنة (٨٠٣هـ) وكانت أخبار تيمورلنك قد وصلت إلى بلاد الشام فتهيأوا للأمر، وكذلك وصلت الأطيان إلى سلطان مصر.

تيمورلنك واحتلاله مدينة حلب:

هناك أكثر من مؤرخ يصف دخول تيمورلنك الى حلب، فابن تقري بردي، وكذلك ابن عربشاه، وكذلك المقريزي الذي كان دقيقاً في وصفه

فيقول: «واقتحمت عساكر تمرلنك المدينة وأشعلوا بها النيران، وجالوا بها ينهبون ويأسرون ويقتلون، واجتمع بالجامع وبقية المساجد نساء البلد، فمال أصحاب تيمور عليهن وربطوهن بالحبال، ووضعوا السيف في الأطفال فقتلوهم بأجمعهم وأتت النار على عامة المدينة فأحرقتها، وصارت الأبكار تفتض من غير تستر ولا احتشام، بل يأخذ الواحد الواحدة ويعلوها في المسجد والجامع بحضرة الجمع الغفير من أصحابه، ومن أهل حلب، فيراها أبوها وأخوها ولا يقدر أن يدفع عنها[٣٣]، لشغله بنفسه، وفحش القتل، وامتلأ الجامع والطرقات برم القتلى، واستمر هذا الخطب من ضحوة نهار السبت إلى أثناء يوم الثلاثاء، واستسلمت القلعة بقيادة دمرداش الذي نزل الى تيمورلنك فخلع عليه وعلى نوابه ودفع اليهم بالأمان، وسيقت إليه نساء حلب سبايا، وأحضرت اليه الأموال ففرقها على أمرائه، واستمر بحلب شهراً والنهب في القرى بلا انقطاع فهدموا البيوت وقطعوا الأشجار وجافت حلب وظواهرها من القتلى، بحيث صارت الأرض منهم فراشاً.. وعمل من الرؤوس منابر عدة مرتفعة في السماء نحو عشرة أذرع، في دور عشرين ذراعاً، فكان زيادة على عشرين ألف رأس، وجعلت الوجوه بارزة يراها من يمر بها.. ثم رحل عنها وهي خاوية على عروشها، خالية من ساكنها وأنيسها قد تعطلت من الآذان، وإقامة الصلوات، وأصبحت مظلمة بالحريق، موحشة، قفراء مغبرة، لايأويها إلا الرخم[٣٤].

تيمورلنك في طريقه إلى دمشق:

أرسل تيمورلنك ابنه مرزه شاه في مقدمة جيشه الى حماة ويصف المقريزي مافعله الابن فيقول: «وكان من خبرها أن مرزه شاه ابن تيمورلنك نزل عليها بكرة يوم الثلاثاء رابع عشر من ربيع الأول (٨٠٣هـ) وأحاط بسورها ونهب خارج المدينة، وسبى النساء والأطفال، وأسر الرجال، ووقع أصحابه على النساء يطؤوهن ويفتضّون الأبكار جهاراً من غير استتار، وخربوا جميع ماخرج عن السور، وقد ركب أهل البلد السور وامتنعوا

بالمدينة وباتوا على ذلك، فلما أصبحوا يوم الأربعاء فتحوا باباً واحداً من أبواب المدينة ودخل ابن تيمورلنك في قليل من أصحابه ونادى بالأمان، فقدّم الناس إليه أنواع المطاعم فقبلها، وعزم أن يقيم رجلاً من أصحابه على حماة، فقيل له أن الأعيان قد خرجوا منها، فخرج إلى مخيمه وبات به، ودخل يوم الخميس ووعد الناس خيراً وخرج ومع ذلك، فان القلعة ممتنعة عليه.

فلما كان ليلة الجمعة نزل أهل القلعة إلى المدينة وقتلوا من أصحاب مرزه شاه رجلين كان أقرهما بالمدينة فغضب من ذلك وأشعل النار في أرجاء البلد واقتحمها أصحابه يقتلون ويأسرون وينهبون، حتى صارت كمدينة حلب سوداء مغبرة خالية من الأنيس[٣٥].

وعن متابعة تيمورلنكل طريقه الى دمشق جاء في المنهل الصافي: «ومر تيمورلنك على حمص فلم يتعرض لها وقال: وهبتها لخالد بن الوليد، ثم رحل ونزل مدينة بعلبك فنهبها وجرى فيها كغيرها وسارحتى أناخ على ظاهر دمشق من قطنا الى داريا[٣٦].

اضطربت أحوال الناس في مدينة دمشق بعد أن اكتظت بالفارين من حلب وحماه وقرى دمشق، وارتفعت الأسعار وعاش الناس في قلق يرقبون وصول السلطان الناصر فرج من مصر التي تعج هي وغيرها بالخلافات والمؤامرات والتزاحم على السلطة ووصل السلطان دمشق في يوم الخميس في السادس من شهر جمادى الأولى سنة (٨٠٣هـ) وتفقد السلطان أمور قلعة دمشق واطمأن السكان، وخرج بعسكره إلى مخيمه عند قبة يلبغا عند قرية القدم جنوبي دمشق، وتهيأ جيشه مع جيش الشام للقاء المغول بقيادة تيمورلنك.

وفي اليوم الثاني تقدم من المغول حوالي ألف فارس يهاجمون المعسكر واشتبكت معهم القوات المصرية والشامية وصدموهم صدمة واحدة بددوا شملهم وكسروهم وفر الباقون.

ثم وقعت مع عسكر المغول معركة شديدة أعتقد أنها حدثت في الجهة الجنوبية الشرقية لقطنا، حمل تيمور بنفسه حملة شديدة على القوات المصرية والشامية ولكن هذه القوات استطاعت الصمود وردته.

ورأى تيمور أن المقاومة التي تواجهه شديدة، فأرسل يعرض الصلح ورفض طلبه واستمرت المقاومة ولكنها لم تدم طويلاً لأن السلطان وجيشه وحاشيته غادروا دمشق في آخر ليلة الجمعة في الحادي والعشرين من شهر جمادى الأولى[٣٧] سنة (٨٠٣هـ) الى مصر أي أنه بقي في دمشق خمسة أيام، وعلم المغول بالأمر ولحقت بهم فقتلت منهم وأسرت قاضي القضاة صدر الدين المناوي، وفوجىء أهل دمشق وذعروا لمغادرة السلطان وجيشه وترك دمشق تلاقي مصيرها على يد المغول.

فاستعد أهل دمشق والقوات الموجودة فيها وركبوا أسوار المدينة ونادوا بالجهاد وزحف عليهم تيمور بعساكره فقاتله الدمشقيون من أعلى السور أشد القتال وردوهم عن السور والخندق، وأسروا منهم جماعة مما اقتحم باب دمشق، وأخذوا من خيولهم أعداداً كثيرة، وقتلوا منهم نحو الألف، وأدخلوا رؤوسهم الى المدينة فأعيا تيمورلنك أمرهم، فأخذ في مخادعتهم أو الحيلة في الوصول إلى غايته في أخذ دمشق، وأرسل رجلين من قبله وقفا تحت السور وصاحا «الأمير يريد الصلح فابعثوا رجلاً عاقلاً يحدثه الأمير في ذلك[٣٨].

اجتماع تيمورلنك مع وجهاء دمشق:

وقع الخلاف بين أعيان ووجهاء دمشق، منهم يريد التفاوض والصلح، ومنهم يريد المقاومة والقتال، وأخيراً استقروا على رأي التفاوض وطلب الأمان من تيمورلنك وشكلوا وفداً لهذه الغاية تألف من قاضي القضاة محي الدين محمود بن العز الحنفي، وولده قاضي القضاة شهاب الدين، وقاضي القضاة تقي الدين ابراهيم بن مفلح الحنبلي، وقاضي القضاة شمس الدين الحنبلي النابلسي، والقاضي ناصر الدين محمد بن أبي الطيب

كاتب السرّ، والقاضي شهاب الدين أحمد ابن الشهيد الوزير، والقاضي شهاب الدين الحسباني الشافعي، والقاضي برهان الدين ابراهيم بن القوسة نائب الحكم، واصطحبوا معهم قاضي القضاة ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون الذي حضر مع سلطان مصر وأقام بالمدرسة العادلية بدمشق قرب الجامع الأموي، وعندما ولىّ السلطان وجيشه ليلاً إلى مصر غفل عن ابن خلدون ويفي بدمشق، وطلب الوفد مرافقتهم لمقابلة تيمورلنك وايجاد حل لهما معه، وهنا يصور ابن عربشاه هذا اللقاء فيقول: «وحين دخلوا عليه، وقفوا بين يديه واستمروا واقفين وجلين خائفين، حتى سمح بجلوسهم وتسكين نفوسهم ثم هشّ اليهم، ومنّ ضاحكاً عليهم، وجعل يراقب أحوالهم ويسبر بمسبار عقله أقوالهم وأفعالهم.

هذه الصورة الأولى والموقف بين يدي رجل أفعاله تخبر عنه، فوضع لهم الطعام وكان من اللحم المسلوق، فمنهم من أكل وآخر لم يستطع أو تشاغل عن الطعام وتيمورلنك يراقب الجميع إذ قال:

كلوا فمن إن عاش أخبر أهله وإن مات يلق الله وهو بطين

وكان تيمور ينظر الى ابن خلدون، وابن خلدون يصوب نحو تيمور النظر ثم قال ابن خلدون بصوت عال: «يامولانا الأمير الحمد لله العلي الكبير لقد شرفت بحضوري ملوك الأنام، وأحييت بتواريخي مامات لهم من أيام ورأيت من ملوك الغرب فلاناً وفلاناً، وحضرت كذا وكذا سلطاناً وشهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخالطت في كل بقعة أميرها ونائبها، ولكن الله المنّة اذ امتد بي زماني، ومنّ الله عليّ بأن أحياني، حتى رأيت من هو الملك على الحقيقة، والملك شريعة السلطنة على الطريقة، فإن طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف[٣٩]».

وكان الذي يترجم إلى تيمور من العربية إلى الفارسية الفقيه عبد الجبار بن النعمان، أحد رجال حاشيته وهو الذي تولى الترجمة بينه وبين علماء حلب، وكذلك جرت له مناظرات مع علماء دمشق وهذا دليل على أنه كان يلم بخلافات المسلمين المذهبية، والطائفية ولكنه كان لايرحم أحداً منهم.

وابن خلدون أحب أن يُعرفَ على نفسه خشية بطش تيمور به وامتدحه ليسلم من شرِّ أخيراً لأنه استأذنه في العودة إلى مصر مع بعض القضاة فأذن له، ويعلق ابن عربشاه على رد فعل تيمورلنك عند سماعه خطبة ابن خلدون فيقول:

«فاهتزّ تيمور عجباً، وكاد يرقص طرباً، وأقبل يوجه الخطاب إليه وعوّل في ذلك دون الكل عليه، وسأله عن ملوك الغرب وأخبارها وأيام دولها وآثارها، فقصّ عليه من ذلك ماخرع عقله وخلبه وجلب لبه وسلبه. .»(٤٠).

وسلم ابن خلدون من شره بعد مداهنته وامتداحه، بينما قاضي القضاة صدر الدين المناوي لقي من الاهانة والاذلال ووضعه بالأغلال والأثقال، لأنه ألقي عليه القبض وهو يلحق بجيش السلطان فرج برقوق إلى مصر(٤١).

نتائج الاجتماع المغولي الدمشقي:

إن المقريزي يضع المسؤولية في المفاوضات على عاتق قاضي القضاة الدمشقي تقي ابراهيم بن محمد بن مفلح الحنبلي فيقول: فأرخي من السور، واجتمع بتيمورلنك وعاد الى دمشق، وقد خدعه تيمورلنك، وتلطف معه في القول، وقال «هذه بلدة الأنبياء وقد أعتقتها لرسول الله (ص) صدقة عن أولادي» فقام بن مفلح في الثناء على تيمور قياماً عظيماً، وشرع يُخذّل الناس عن القتال، ويكفّهم عنه، فمال معه طائفة من الناس، وخالفته طائفة، وقالت لا نرجع عن القتال، وباتوا ليلة السبت على ذلك، وأصبحوا وقد غلب رأي ابن مفلح، فعزم على إتمام الصلح، وأن من خالف ذلك قُتل (السلوك ٣/٣/١٠٤٦).

أما ابن عربشاه أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي، سبق ماذكر لنا عن تيمورلنك وكان أوسع في ذكر عدد الأشخاص الذين اجتمعوا مع تيمورلنك فيقول: «. . . فألبس كُلاً من هؤلاء الأعيان خلعة،

وأقامه عنده في عزة ورفعة، ثم ردّهم منشرحي الصدور في دعة وسرور، وفي خاطره شرور، وأمور تمور، فساروا وقد صاروا.

وهنا يذكر ابن عربشاه بأن الحيلة انطلت على وفد دمشق، من الماكر تيمور لأنه ينوي الشر، ولقد كانت شروط تيمورلنك الأولية هي:

و شرط لهم ولذويهم الأمان، على أن يدفعوا إليه أموال السلطان، وماله وللأمراء من أثقال وتعلقات وأموال، ودواب ومواش، ومماليك وحواش ففعلوا مابه أمر ورفعوا اليه مابطن من ذلك وماظهر».

خاب ظن أهل دمشق بأن الأمور انتهت الى هذا الحد، وفوجئوا بفرض ضرائب جديدة عليهم فيقول المؤرخ ابن عربشاه «فلما حصل الثقل والى خزائنه انتقل طرح على المدينة أموال الأمان واستعان على استخلاصها بهؤلاء الأعيان وأقام عليهم دواوينه وكتبته وأهل الضبط والحرص من مباشرته وحسبته وفوض ذلك الى كفاية (الله داد) أحد أركان دولته(٤٢)». ونادى بالأمان والاطمئنان، ونزل (الله داد) داخل الباب الصغير في دار ابن سكور. ويقول المقريزي وفرضت على أهل دمشق أموالاً لاطاقة لهم بها وكل ذلك لم يعجب تيمورلنك.

دخول تيمورلنك دمشق:

وفتح أهل دمشق الباب الصغير ودخل تيمورلنك وانتقل الى القصر الأبلق (مكان التكية السليمانية) ثم غادره وأمر بهدمه وحرقه، واستقر في بيت الأمير بتخاص، الذي يقع في سوق ساروجه وينسب إلى الأمير بتخاص السودوني، وحين دخل تيمورلنك دمشق، أقام مناظرة في جامع بني أمية، وكانت تهدف إلى شرخ الوحدة الوطنية في صفوف الشعب بين السنة والشيعة، وسيفه لايرحم أحداً منهم، كما أقام مثلها في حلب وقتل الناس جميعاً، وكان يدير المناظرة ويطرح الأسئلة قاضي القضاة عبد الجبار بن النعمان المعتزلي الخوارزمي، وكان يتظاهر بميله الى آل البيت، ولكن أفعاله كانت تخالف ذلك، ويقول المؤرخ ابن عربشاه: كان يرد على قاضي

القضاة المعتزلي عبد الجبار بن النعمان الخوارزمي الذي يدخل في حاشية تيمورلنك، قاضي قضاة دمشق تقي الدين ابراهيم بن مفلح، والقاضي شمس الدين النابلسي الحنبلي، والذي قال عنه تيمورلنك «للّه هذا ماأفصحه! وأجراه في الكلام، وأوقحه) ثم نظر إلى القوم وقال: لاتدخلن هذا علي بعد اليوم(٤٣).

أما عن ماقاله ابن عربشاه عن عبد الجبار المعتزلي «وهذا الرجل أعني عبد الجبار كان عالم تيمور وإمامه، وممن يخوض في دماء المسلمين أمامه»(٤٤) ويصفه أيضاً بالعالم الفقيه الباحث الجدلي الأصولي، المدقق.

حال دمشق بعد استسلامها:

عجز أهل دمشق عن تقديم أية دراهم للمغول لأنه لم يبق لديهم مايقدمونه له فأخذ تيمورلنك خطط دمشق وحاراتها وسككها وفرق ذلك على أمرائه وقسم البلد بينهم، فساروا، ونزل كل أمير في قسمه، وطلب من فيه، وطالبهم بالأموال، فكان الرجل يُوقف على باب داره في أزرى هيئة، ويلزم بما لا يقدر عليه من المال، وهنا يصف ابن تغري بردي، وكذلك المقريزي العقوبات التي أُنزلت بأهل دمشق وهي كما يقولان: «فاذا توقف عن إحضار المال عُذب بأنواع العذاب من الضرب وعصر الأعضاء، والمشي على النار، وتعليقه منكوساً، وربطه بيديه ورجليه، وغم أنفه بخرقة فيها تراب ناعم حتى تكاد نفسه تخرج، فيخلى عنه حتى يستريح، ثم تعاد عليه العقوبة، ومع هذا كله تؤخذ نساؤه وبناته وأولاده الذكور وتقسم جميعهم على أصحاب ذلك الأمير، فيشاهد الرجل المعذب امرأته وهي توطأ وابنته وهي تفض بكارتها، وولده وهو يلاط به، فيصير هو يصرخ مما به من ألم العذاب، وابنته وولده يصرخون من ألم إزالة البكارة وإتيان الصبي وكل هذا نهاراً وليلاً، من غير احتشام ولاتستر، ثم إذا قضوا وطرهم من المرأة والبنت والصبي، طالبوهم بالمال، وأفاضوا عليهم أنواع العقوبات وأفخاذهم مضرجة بالدماء وفيهم من يُعذب بشد رأس من يُعاقب بحبل ويلويه حتى

يغوص في الرأس، وفيهم من يضع الحبل على كتفي المعذب ويديره من تحت إبطيه ويلويه بعصا حتى ينخلع الكتفان، وفيهم من يربط إبهام اليدين من وراء الظهر ويلقي المعذَّب على ظهره، ويذرّ في منخريه رماداً سحيقاً، ثم يعلقه بابهام يديه في سقف الدار، ويشعل النار تحته، وربما سقط في النار فسحبوه منها وألقوه حتى يفيق فيعذب أو يموت، فيترك، واستمر هذا البلاء مدة تسعة عشر يوماً آخرها يوم الثلاثاء ثامن عشرين رجب (٨٠٣هـ) فهلك فيها بالعقوبة ومن الجوع خلق لايدخل عددهم تحت حصر، فلما علموا أنه لم يبق في المدينة شيء له قدر، خرجوا الى تيمورلنك، فأنعم بالبلد أي دمشق على أتباع الأمراء، فدخلوها يوم الأربعاء آخر رجب ومعهم سيوف مشهورة، وهم مشاة فنهبوا مابقي من الأثاث وسبوا نساء دمشق بأجمعهن وساقوا الأولاد والرجال، وتركوا من عمره خمس سنين فما دونها وساقوا الجميع مربّطين في الحبال، ثم طرحوا المنازل في النار وكان يوم عاصف الريح، فعم الحريق كلها، وصار لهب النار يكاد أن يرتفع إلى السحاب وعملت النار ثلاثة أيام، آخرها يوم الجمعة.

وأصبح تيمورلنك يوم السبت ثالث رجب (٨٠٣هـ) راحلاً بالأموال والسبايا والأسرى بعدما أقام على دمشق ثمانين يوماً وقد احترقت كلُّها، وسقطت سقوف جامع بني أمية من الحريق وزالت أبوابه وتفطر رخامه ولم يبق غير جدره قائمة، وذهبت مساجد دمشق ومدارسها، ومشاهدها، وسائر دورها، وقياسرها، وأسواقها، وحماماتها، وصارت أطلالاً بالية، ورسوماً خالية.

تيمورلنك في طريق الاياب:

في طريق إيابه كان مثل قدومه، تدمير وسلب لكل قرية ومدينة، فها هو يُعرج في الثالث من شعبان سنة (٨٠٣هـ) على مدينة حلب وفعل بها ماقدر عليه ثانياً ثم سار حتى نزل ماردين يوم الاثنين عاشر شهر رمضان وأصابها البلاء المخيف، أما النكبة هذه المرة كانت لبغداد كما يقول ابن تقري

بردي: هاجم بغداد في عيد النحر سنة (٨٠٣هـ) وألزم جميع عسكره أن يأتيه كل واحد منهم برأسين من رؤوس أهل بغداد، فوقع القتل في أهل بغداد وأعمالها حتى سالت الدماء أنهاراً، وأتوه بما أراد فبنى من هذه الرؤوس مائة وعشرين مئذنة، فكانت عدد من قتل في هذا اليوم من بغداد تقريباً مائة ألف انسان، وقال المقريزي تسعين ألف انسان وهذا سوى من قتل في أيام الحصار، وسوى من قتل يوم دخول تيمورلنك إلى بغداد وسوى من ألقى نفسه في دجلة.

وقال ابن تقري بردي أيضاً: «وكان الرجل المرسوم له باحضار رأسين اذا عجز عن رأس رجل قطع رأس امرأة من النساء وأزال شعرها وأحضرها، وكان بعضهم يقف بالطرقات ويصطاد من مرّ به ويقطع رأسه، ثم رحل عن بغداد بعد أن جعلها خراباً يبابا(٤٥)».

ويقول ابن عربشاه عن وفاته: «كانت وفاة تيمورلنك في أول مساء السابع من شعبان عام (٨٠٧هـ - ١٤٠٥م) ونقل جثمانه الى سمرقند فوري فيها وكان تيمور عند وفاته في الحادية والسبعين من عمره» النجوم الزاهرة (٥٢٤).

نتائج الغزو المغولي:

ترتب على الغزو المغولي نتائج خطيرة بالنسبة للعرب سأذكر أهمها وهي:

١- تدمير عاصمة الدولة العربية الاسلامية بغداد حينذاك، باعتبارها المركز السياسي والروحي، والثقافي، وإسقاط حكم الخلافة.

٢- تدمير الحضارة العربية الاسلامية بتدمير مدنها في العراق وسوريا ولبنان وفلسطين والتركيز على هدم المساجد، والمدارس، والمراكز الثقافية، وإحراق المكتبات، كما جرى لمكتبة بغداد التي ألقيت في نهر دجلة!

٣- خسارة العنصر البشري، بالموت، أو السبي، وبذلك فقدت الأمة جزءاً هاماً من فعاليتها وطاقاتها البشرية، مما أثر على انتاجها في المجالات كافة، (والأعداد المفقودة كانت بالملايين).

٤- تحطيم النفسية العربية الاسلامية، وإصابتها بالوهن، والاذلال، والرعب، وعدم الثقة بالمستقبل.

٥- تفكك عرى الروابط بين مختلف طبقات الشعب على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، لأن هناك من تعاون مع المغول من المسلمين والمسيحيين وأساء إلى مواطنيه فأحدث ذلك جروحاً وشروخاً وعدم ثقة، استمر طويلاً قبل أن يندمل وأحدث ردات فعل سلبية.

٦- انهيار الوحدة التي كانت قائمة، وأصبحت البلاد في حالة من الفوضى والخوف.

٧- تدمير قوة المقاومة وأخذ السلاح، وقتل الرجال، وتدمير القلاع زاد من ضعف الأمة وعبث المغول.

٨- الخسائر الاقتصادية كانت شاملة، سلب الرجال والنساء أموالهم وحرق المزروعات والغابات، والبساتين، وهدم البناء.

٩- التخلف العلمي بعد قتل العلماء وهدم المراكز التعليمية، وأخذ بعضهم، وخاصة أصحاب الحرف الصناعية.

خاتمة :

كان الهدف من هذا البحث التاريخي الهام وضع الأجيال العربية في الصورة الحقيقية لما جرى لأسلافهم ولوطنهم من حوادث خطيرة ألمت بهم وكادت أن تقتلعهم من جذورهم.

ولكل الأجيال العربية حاضراً ومستقبلاً أقول: مهما تنوعت أفكاركم واختلفت مذاهبكم وعروقكم، فالبوتقة العربية تجمعكم، والوحدة الوطنية أساس تعايشكم، فأنتم يداً واحدة على المعتدي وعلى الباغي تدور الدوائر؟

إن مأساة الأجيال أنهم لايقرأون التاريخ، اقرأوا التاريخ فهناك فوائد كبيرة منه..؟

هذا غيض من فيض وصورة من صور فظائع المغول، وضعت الصورة الحقيقية التي رسمها المؤرخون ولم أضف عليها شيئاً والعبرة لمن اعتبر؟

هذا ولقد أشار بعض المؤرخين بأصابع الاتهام الى كل من إسماعيلية ايران، وشيعة بغداد ممثلة بابن العلقمي، والخليفة السني المستعصم بأنهم اتصلوا سراً ومنفردين بالمغول، وطلب كل طرف من المغول أن يقدم البلاد للقضاء على الطرف الآخر لأنه كافر.. وقدم المغول وقضى عليهم جميعاً..؟ اختلفت مذاهبهم فدمروا أمة بكاملها بشرياً، وحضارياً واقتصادياً.. كلهم أخطأ.. وكلهم مُدان.. ولاعُذر لهم، ولايوجب الدفاع عن أي طرف منهم، فذنبهم غير مغفور أمام الله والتاريخ والأجيال؟

عبد القادر فياض حرفوش

له فصيحات العرب. وقبيلة طيء في الجاهلية والاسلام.

هوامش البحث

١- المغول في التاريخ - صفحة ٣
٢- جنكيز خان - ص ٤٩
٣- جنكيز خان - ص ١٨٠
٤- جنكيز خان - ص ٢٣٨
٥- جنكيز خان - ص ٢٣٤
٦- جنكيز خان - ص ٢٢٣-٢٢٦
٧- جنكيز خان - ص ٢٣٨
٨- جنكيز خان - ص ٢٣٩
٩- جنكيز خان - ص ٢٥٠-٢٥١
١٠- جنكيز خان - ص ٥٩-٢٦٩
١١- جنكيز خان - ص ٢٨١
١٢- جنكيز خان - ص ٣٠٢
١٣- جنكيز خان - ص ٣٠٦
١٤- السلوك - ١/ ٢/ ٢٧٣
١٥- المغول في التاريخ - ص ١٨٠

١٦- السلوك - ١/ ٢/ ٢٨٣، ٣٨٤
١٧- صبح الأعشى - ١/ ٤٦٦
١٨- السلوك - ١/ ٢/ ٤١٩
١٩- السلوك - ١/ ٢/ ٤١٩
٢٠- السلوك - ١/ ٢/ ٤٢٢
٢١- السلوك ١/ ٢/ ٤٢٦
٢٢- السلوك ١/ ٢/ ٤٢٦
٢٣- المغول في التاريخ - ٢٩٨، ٣٢٤- والسلوك ١/ ٢/ ٤٢٧
٢٤- المغول في التاريخ - صفحة ٣٠٢، ٣٠٥
٢٥- السلوك - ص ١/ ٢/ ٤٣٠، ٤٣٣ والمغول في التاريخ/ ٣٠٨
٢٦- السلوك - ص ١/ ٣/ ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١
٢٧- السلوك - ص ١/ ٣/ ٨٩٤
٢٨- السلوك - ص ١/ ٣/ ٩٠٧
٢٩- السلوك - ص ١/ ٣/ من صفحة ٩٢٧ الى ٩٣٨
٣٠- عجائب المقدور - ص ١٢٦ والسلوك ٢/ ٣/ ٧٩٠
٣١- عجائب المقدور - ص ١٩٤
٣٢- عجائب المقدور - ص ١٩٦-١٩٧
٣٣- بدائع الزهور - ص ١/ ٣٢٦ والسلوك ٣/ ٣/ ١٠٣٤ وعجائب المقدور ٢٠٤
٣٤- النجوم الزاهرة - ص ١٢/ ٢٢٣ والسلوك ٣/ ٣/ ١٠٣٤
٣٥- النجوم الزاهرة - ص ١٢/ ٢٢٧
٣٦- المنهل الصافي - ص ٤/ ١٢٣
٣٧- النجوم الزاهرة - ص ١٢/ ٢٣٥
٣٨- النجوم الزاهرة - ص ١٢/ ٢٣٦
٣٩- عجائب المقدور - ص ٢٥٥
٤٠- عجائب المقدور - ص ٢٢٥
٤١- عجائب المقدور - ص ٢٥٦
٤٢- عجائب المقدور - ص ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠
٤٣- عجائب المقدور - ص ٢٦٥
٤٤- عجائب المقدور - ص ٢٦٥
٤٥- السلوك ٣/ ٣/ ١٠٦٩ والنجوم الزاهرة ١٢/ ٢٦٦

المراجع التي استند إليها البحث

١ - كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك - المقريزي - مصر - ١٩٥٧
٢ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - ابن تقري بردي - مصر - وزارة الثقافة
٣ - جامع التواريخ - الهمذاني - بيروت - دار النهضة - ١٩٨٣
٤ - المغول في التاريخ - فؤاد عبد المعطي - بيروت - دار النهضة - ١٩٨٠
٥ - عجائب المقدور في نوائب تيمور - ابن عربشاه - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٦
٦ - جنكيز خان قاهر العالم - رينيه غروسيه - دمشق - دار حسان - ١٩٨٢
٧ - تيمورلنك وحكايته مع دمشق - أكرم العلبي - دار الثقافة - ١٩٨٧
٨ - معارك المغول الكبرى في بلاد الشام - أكرم العلبي - دار المأمون للتراث - ١٩٨٨
٩ - الكامل في التاريخ - ابن الأثير - دار صادر - بيروت - ١٩٧٩
١٠ - صبح الأعشى في صناعة الإنشا - القلقشندي - القاهرة - عالم الكتب
١٢ - إنباء الغمر بأبناء العصر - دار الكتب العلمية - بيروت.
١٣ - المنهل الصافي - ابن تقري بردي - الهيئة المصرية - القاهرة للكتاب - ١٩٨٤
١٤ - البدر الطالع - للقاضي محمد الشوكاني - بيروت - دار المعرفة.
١٥ - الضوء اللامع - شمس الدين السخاوي - بيروت - دار مكتبة الحياة.

❊ ❊ ❊

أزمة الشباب العربي أين المخرج ...؟

عبد القادر زرنه جي

تقدر نسبة الشباب كما وجدنا الذين تتراوح أعمارهم بين ١٨-٤٠سنة في الوطن العربي بحدود ٢٠٪ من مجمل سكان الوطن العربي أي قرابة ٥٠ مليون شاب وشابة، إن هذا العدد الكبير يستحق منا دارسة أوضاعه والوقوف عند همومه وطموحاته وضرورة مشاركة عدد كبير من العلماء والفلاسفة

* عبد اللطيف زرنه جي: باحث من سورية، عضو الجمعية الكونية السورية، يعمل في مجال البحث العلمي التطبيقي. له عدد من الدراسات العلمية والعملية في هذا المجال.

والسياسين والباحثين والكتاب وعلماء الإجتماع والنفس والقائمين على التربية والتعليم في وضع استراتيجية مستقبلية تتبنى جيل الشباب وتساعده على تجاوز الصعوبات والمعوقات التي تعترض سبيله، تساهم في ذلك الحكومات العربية ومختلف مؤسساتها والمنظمات الشعبية والحزبية والنقابية والأسر، إذ على الشباب يتوقف مستقبل أية أمة فإن كان الشباب بخير يعني ذلك أن حاضر الأمة ومستقبلها بخير والعكس صحيح، إن واقع الشباب العربي يعاني من جملة أزمات نختصر أهمها على النحو التالي:

آ) أزمة الطفولة:

الطفولة تسبق دوما مرحلة الشباب وهي الأساس التي يتحدد على ضوئها واقع ومستقبل جيل الشباب، والطفولة بواقعها الراهن تعيش أزمات متنوعة فالطفل بدءاً من تكوينه لايلقى العناية الكافية من أسرته ولاسيما من حيث الغذاء والعناية الصحية والنفسية والاجتماعية وبخاصة في الأسر الفقيرة، حيث يقدر عدد السكان الفقراء في الوطن العربي حاليا بـ٨٠ مليون وانصراف رب الأسرة لأكثر من عمل واحد بغية تأمين الحد الأدنى لمعيشة الأسرة يؤدي ذلك إلى عدم التعايش مع أطفاله وعدم مشاركته لمشاكلهم وتطلعاتهم، أضف لذلك جهل كثير من الأمهات بأصول تربية الأطفال وارتفاع عدد الأشخاص في الأسرة الواحدة وصعوبة الحصول على منزل مناسب زد على ذلك عدم توافر رياض الأطفال المناسبة كما ونوعا وحشر الطلاب في المرحلة الابتدائية في صفوف لاتصلح مطلقا للعملية التعليمية وعدم إتاحة فرص لتنمية مواهب الأطفال، يجعل الأطفال لاينالون حقهم من الرعاية المادية أو المعنوية، بل ينشأ معظمهم في أجواء متوترة قلقة غير متوازنة تؤثر جميعها على مستقبل مسيرة حياتهم برمتها إننا إذ أردنا حقا العناية بالشباب فلا بد لنا من العناية أولا بالأطفال.

وقد أشار «مكارنكو» إلى أن أساس التربية والتعليم يرسم قبل سن

الخامسة وإن كل ماينجز في هذه المرحلة من عمر الطفل انما يشكل ١٥٪ من العملية التربوية ولذا فان أية تربية لاتبدأ في بداية هذه المرحلة بالذات تعتبر ناقصة ومبتورة وان أي جهد تعويض عن هذه المرحلة لن يؤتي ثمرة كما لو تم في هذه المرحلة بالذات.

ب) أزمة التعليم:

يقدر عدد الطلاب في الوطن العربي لكافة المراحل بأكثر من ٦٠ مليون طالب عام ١٩٩٠ وقد يتجاوز العدد ٧٥ مليوناً في عام ٢٠٠٠ بل تشير بعض الإحصائيات العربية إلى أن العدد سيتجاوز ١٠٠ مليون طالب، أن هذا العدد الهائل سلاح ذو حدين، فإن استطعنا أن نحقق تعليما فعالا ينسجم مع حاجات المجتمع ويلبي طموحات خطط التنمية ويواكب التغيرات والتطورات العالمية فإن كل ذلك سيحدث ثورة اجتماعية واقتصادية في غضون سنوات محدودة.

أما إذا بقي التعليم في الوطن العربي على وضعه الراهن رغم كل الجهود التي بذلت للرفع من مستواه وبرغم الطفرة المالية التي أصابت أكثر ارجاء الوطن العربي في السبعينات نتيجة ارتفاع أسعار البترول وبالتالي عائدات الوطن العربي والآن قد زالت هذه الطفرة والوطن العربي يعيش تراجعا مستمرا في دخله القومي ويتوقع له مزيدا من التراجع في السنوات القادمة بسبب عوامل عديدة داخلية وخارجية فإن مخارج التعليم على مختلف مستوياتها ستشكل مزيدا من العبء على المجتمع بكامله وبدلا من أن تقوده للأمام، فإنها ستكون قوة كابحة لتقدمه وتطوره، وبخاصة من المتوقع أن يصبح عدد خريجي الجامعات في عام ٢٠٠٠ قريبا من ١٢ مليون انسان. يبلغ عدد الجامعات الآن ٩٣ جامعة وعدد طلابها أكثر من ٢ مليون طالب وتخرج سنويا أكثر من ربع مليون طالب، فأين تلك المشاريع العربية القادرة على استيعاب هؤلاء وغيرهم من خريجي الثانويات والمدارس المهنية والمعاهد المتوسطة؟

إن من أهم الصعوبات التي تواجه عملية التعليم في الوطن العربي هو ضعف الانفاق على التعليم في الوقت الراهن، حيث لايتجاوز ٣٠ مليار دولار سنويا، والمطلوب كحد أدنى لكي يكون هذا التعليم فعالاً ونافعاً مالا يقل عن ٦٠ مليار دولار سنويا ومع الزمن سترتفع الحاجة إلى ١٠٠ مليار دولار يعادل مجمل عائدات النفط العربي الحالي، لهذا لابد من إعادة ترتيب الأولويات ووضع العملية التعليمية في المراتب الأولى والتخوف يزداد من أن ينخفض الإنفاق على هذا التعليم بدلا من زيادته، حيث أن جميع الدول النامية ومن بينها الوطن العربي تعاني حاليا من صعوبات اقتصادية متنوعة ومن تراجع في دخلها السنوي فعلى سبيل المثال كان دخل الدول النامية يشكل ٦٥٪ من مجمل الدخل العالمي عام ١٨٥٠ ومن ثم انحدر إلى ٢٢٪ عام ١٩٦٠ وحاليا أقل من ذلك رغم التزايد السكاني الكبير المذهل الذي حدث أي كان من المفروض أن تكون حصتها حاليا أكثر من ٦٥٪، بالإضافة لضرورة إعطاء التعليم الأولوية ضمن الخطط التنموية وتخصيص الميزانية المناسبة فاننا نحتاج كما أرى بسبب ضعف الموارد المالية ضرورة العودة إلى العصامية ليس بالنسبة للطلاب فحسب بل لكافة أفراد المجتمع أي لابد من بذل كثير من الجهد والاخلاص والتفاني وترشيد الإنفاق بالإضافة لذلك فإن الهيئات التدريسية والتربوية يقع عليها كثير من المسؤولية الأخلاقية في إعداد الأجيال الأعداد الصحيح.

إن مدارسنا وجامعاتنا مازالت تعاني من عدم فعالية الخطط الدراسية والمناهج وسوء النظام التعليمي وضعف وسائل التعليم ونقص الكوادر التعليمية والادارية وعدم تطويرها ويغلب على هذا التعليم الأسلوب النظري والتعليب، كما أنها لاتخضع للمراقبة والتقييم والمتابعة بل تسير على هواها، وينأى عن التعليم التطبيقي العملي كما يعجز هذا التعليم على خلق عقول مبدعة وأيد ماهرة، ومازال التعليم بكافة مراحله بعيدا عن إمكانية

ربطه بحاجات المجتمع وسوق العمل ومطالب التنمية الإقتصادية والإجتماعية وهذا مايجعلها عاجزة عن مواكبة روح العصر علميا وتكنولوجيا .

تؤكد كثير من الدراسات العالمية أن الدول الأكثر نموا هي تلك التي لها قاعدة عريضة من السكان المتعلمين ويؤكد البنك الدولي دائماً أن الصين، هونغ كونغ، اليابان، كوريا، سنغافورة. . . الخ استطاعت جميعها تحقيق نمو اقتصادي سريع بعد أن حققت تعليما ابتدائيا كاملاً أو شبه كامل مع حلول عام ١٩٦٥ والدول الأكثر نجاحاً استطاعت تحقيق معدلات التحاق عالية في التعليم الثانوي ومحو الأمية للقوى العاملة عموما قبل بداية النمو الصناعي السريع كما أكدت كثيراً من تجارب الدول أنه كما كانت قاعدة المتعلمين من السكان أوسع كانت احتمالات النجاح في التطور الاقتصادي أكبر وأفضل .

تشير كثير من الاحصائيات العربية إلى أن ٩٥٪ من العاملين في مجال الزراعة هم بمستوى من التعليم دون الابتدائي .

لقد اثبتت الكثير من الدراسات في الولايات المتحدة أن الفوائد الاقتصادية التي تجنى من التعليم تعادل ٤٣ مرة ماأنفق عليه كما تشير دراسات عالمية إلى أن الأمي الذي يدرس سنة واحدة تزداد انتاجيته ٣٠٪ وأن الطالب الذي يدرس ١٠ سنوات تزداد انتاجيته من ٣٠-٨٠ مرة عن الطالب الذي يدرس ٤ سنوات في الابتدائية فقط .

وعلينا أن ندرك الحقيقة التالية أن كل ماننفقه على التعليم يتحول إلى قوة كامنة سرعان ماتنطلق هذه القوة من عقالها وتحقق ريعية متصاعدة ودوما التعليم الفعال من ذوي المردودية العالية في الربح والتطور الاقتصادي والاجتماعي .

ج) أزمة فرص العمل - أو أزمة التنمية:

تكاد تكون جميع الأنشطة الاقتصادية في الوطن العربي ضعيفة النتائج لعوامل كثيرة منها :

- عدم امكانية القضاء على الأمية وكما هو معروف فإن المردود الانتاجي للأمي ضعيف ومعيق للآخرين وكما يقول المثل «الأمي أعمى ولو كان بصيرا» ومازالت الأمية مرتفعة في الوطن العربي وتتراوح حول ٥٠٪ وربما ستنخفض هذه النسبة إلى قرابة ٤٠٪ في نهاية هذا القرن لكن سيبقى عدد الأميين كبيرا، حيث تقدر كثير من الاحصائيات العربية أن عدد الأميات سيكون ٤٤ مليونا من الإناث و ٢٥ مليون من الذكور أي مامجموعه ٦٩ مليون شخص من الذين تجاوزت أعمارهم ١٥ سنة وبحلول عام ٢٠٠٠(أي من المفروض أن يكونوا من الشريحة النشيطة اقتصاديا ومن القوى العاملة الفعلية)، ولايمكن لأمة من الأمم أن تنهض اقتصاديا واجتماعيا بشكل جذري وحقيقي ولديها مثل هذه النسبة والحل يكمن في القضاء على الأمية كما فعلت كثير من الدول بشكل نهائي أو تخفيض النسبة إلى مادون ١٠٪ من مجموع السكان.

- إن نسبة القوى العاملة في الوطن العربي هي من النسب المتواضعة مقارنة مع الدول المتقدمة التي تتراوح فيها نسبة القوى العاملة بين ٤٤-٥٤٪ من مجمل السكان بينما هي في الوطن العربي لاتتجاوز ٢٦,٥٪ ونظرا لأن الشعب العربي يتميز بالفتوة فنسبة القوى العاملة يجب أن لاتقل عن ٤٠٪ من مجمل السكان حتى تحقق الأهداف المنشودة ونصل للمستويات العالمية.

نجد في الجدول رقم ٥ حجم القوى العاملة وأهميتها النسبية في القطاعات الاقتصادية المختلفة في الأقطار العربية بين عامي ١٩٨٠-٢٠٠٠.

الجدول رقم /٥/

القطاع	١٩٨٠		١٩٩٠		٢٠٠٠	
	القوى العاملة بالآلاف	النسبة المئوية	القوى العاملة بالآلاف	النسبة المئوية	القوى العاملة بالآلاف	النسبة المئوية
الزراعة والصيد والغابات	٢١٧٥٢	٤٧,٣	٢٢٨٦٤	٣٧,٣	٢٤٠٣٣	٢٩,٣
التعدين واستخراج النفط	٤١٠	٠,٩	٥٥١,٨	٠,٩	٧٠٦	٠,٩
الصناعة التحويلية	٥٢٩٨	١١,٥	١٠٩٦٩	١٧,٩	١٩١٨٦	٢٣,٤
التشييد	٣٤٢٧	٧,٥	٤٦٠٦	٧,٥	٥٦١٤	٦,٨
الكهرباء والغاز	٤٣٩	١,٠٠	٦٨١	١,١	١٠٠٨	١,٢
النقل والمواصلات	٢٠٦٥	٤,٥	٢٩١٣	٤,٧	٤١٠٨	٥,٠٠
التجارة والمال	٤١١١	٨,٩	٥٧٠٠	٩,٣	٧٦٦١	٩,٣
الخدمات	٨٤٦٦	١٨,٤	١٣٠٤٤	٢١,٣	١٩٦٦٤	٢٤,١
المجمـــوع	٤٥٩٧٠	١٠٠	٦١٣٣٠	١٠٠	٨١٩٨٤	١٠٠

كما نجد تطور أعداد القوى العاملة في الوطن العربي الواقع والمطلوب في الجدول رقم /٦/ التالي:

السنة	عدد سكان الوطن العربي مليون	عدد القوى العاملة الفعلية ٢٦,٥٪ مليون	عدد القوى العاملة المطلوبة ٤٠٪ مليون	النقص في القوى العاملة مليون
١٩٦٦	١٠٠	٢٦,٥	٤٠	١٣,٥
١٩٩٠	٢٢٠	٥٨	٨٨	٣٠,٠٠
١٩٩٤	٢٤٥	٦٥	٩٨	٣٣
٢٠٠٠	٢٨٨	٧٦	١١٥	٣٩

كـمـا طالب مكتب العـمـل الدولي في مطلع الثـمـانينات بناء على احـصـائيـات الوطن العـربي بضـرورة تأمين ٣ مـلايين فـرصـة عـمـل سنويا ومامجموعه ٣٥ مليون فرصة عمل حتى نهاية هذا القرن، لكن مع الأسف فإن الوطن العـربي أحدث ٢٠ مليون فـرصة عـمل في أوربا وأمريكا خلال الثـمـانينات، كـمـا لديه ٧ مـلايين عـامـل أجنبي في دول الخليج، بينمـا يقف عـاجزا عن تأمين فرص عـمل للأجيال العربية، وتقول بعض الاحصائيات العربية أن عدد العاطلين عن العمل في الوطن العربي تبلغ ١٥ مليون انسان بينما في الواقع العدد هو أكبر من ذلك بكثير.

إن من أهم العقبـات التي تواجـه إحداث فـرص عـمل للشـبـاب في الوطن العـربي هي ضـعف الدخل القومي حيث يتراوح حـول ٤٠٠ مليـار دولار، بينمـا المطلوب حسب المتوسط العالمي أن يكون ١٠٠٠ مليار دولار سنويا وكـان يظن أن التـعليم هو العـامل المكلف في إعـداد الشـبـاب، بينمـا الحقيقة أن كلفة فرص العمل في العالم هي الأكثر تكلفة.

لقد جاء في تقرير عن البنك الدولي لعام ١٩٨٢، حول تكلفة أحداث فرصة عمل للشخص الواحد لدول مختارة فكانت النتائج وفق مايلي:

الجدول رقم ٧ تكلفة فرصة العمل للشخص الواحد

الجدول رقم ٧ تكلفة فرصة العمل للشخص الواحد

اسم الدولة	متوسط تكلفة أحداث فرصة عمل للشخص الواحد (بالدولار)
بنغلاديش	١٠٠٠
نيبال	١٠٣٦
اثيوبيا	١٥٣٠
رواندا	١٦٦٠
كينيا	٤٧٠٠
مصر	٨٩٦٠
كولومبيا	١٠١٠٠
تايلاند	١٠٦٦٠
كوريا	٢٩٨٥٠
البرازيل	٤٠٠٣٦
أمريكا	١٨٨٩٩٠
استراليا	٢١٩٣٥٠
فرنسا	٤٦١٣٤٠
ألمانيا	٤٨١٣٣٠
اليابان	٥٣٥٠٤٠

نجد في الجدول رقم /٨/ الاحتياجات التقديرية من القوى العاملة سنويا في كل من العالم والوطن العربي والقطر العربي السوري :

الجدول رقم /٨/
الاحتياجات من القوى العاملة سنويا
(الهرم الوظيفي)

الدولة	التزايد السكاني السنوي	فرص العمل المطلوبة سنويا	جامعيون ٤٪	تقنيون ١٦٪	عمال مهرة ٢٠٪	عمال نصف مهرة ٣٠٪	عمال عاديون ٢٠٪
العالم	٩٠ مليون	٤٨مليون	١,٩٢ مليون	٧,٦٨ مليون	٤,١٤ مليون	٤,١٤ مليون	٩,٦ مليون
الوطن العربي	٦مليون	٢مليون	١٢٠ ألف	٤٨٠ ألف	٩٠٠ ألف	٩٠٠ ألف	٦٠٠ ألف
القطر العربي السوري	٥٠٠ ألف	٢٠٠ ألف	٨ ألف	٣٢ ألف	٦٠ ألف	٦٠ ألف	٤٠ ألف

وأخيراً نجد في الجدول رقم /١٠/ فرص العمل في دول مختارة التي تم تحقيقها بين عامي ١٩٧٠-١٩٩٠ وماكان مطلوبا من الوطن العربي فرص العمل المطلوبة سنوياً لدول مختارة

الدولة	عدد السكان مليون	معدل النمو السكاني	الزيادة السكانية السنوية	فرص العمل المحققة ١٩٧٠-١٩٩٠	معدل (متوسط) فرص العمل السنوية	نسبة فرص العمل السنوية لعدد السكان٪	نسبة فرص العمل السنوية للتزايد السكاني٪
السوق الأوربية المشتركة	٣٢٦	٠,٤٪	١,٣ مليون	٨,٨ مليون	٤٤٠ ألف	٠,١٣	٣٣,٨
أمريكا	٢٥٠	٠,٧٪	١,٧٥ مليون	٢٨,٨ مليون	١,٤٤ مليون	٠,٥٧	٨٢,٢٨
اليابان	١٢٣	٠,٥٪	٦٠٠ ألف	١١,٧ مليون	٥٨٥ ألف	٠,٤٧	٩٧,٥
الوطن العربي	٢٢٤	٢٪	٦,٧٢ مليون	١١,٧ مليون	٢ مليون	١,٣٣	٤٤,٦
القطر العربي السوري	١٣	٣,٤٥٪	٤٠٠ ألف		٢٠٠ ألف	١,٥	٤٠

كما نجد في الجدول رقم / ٩/ الاحتياجات التقديرية للقوى العاملة سنويا في مناطق مختارة وفق نظرة جديدة نحو القوى العاملة التي تتجه من شكل الهرم الوظيفي الى شكل الهيكل البيضوي

الجدول رقم / ٩/

الدولة	التزايد السكاني السنوي	فرص العمل المطلوبة سنويا	جامعيون ١٠٪	تقنيون ٢٠٪	عمال مهرة ونصف مهرة ٤٠٪	عمال عاديون ٢٠٪
العالم	٩٠ مليون	٤٨مليون	٤،٨ مليون	١٤،٤ مليون	١٩،٢ مليون	٩،٦ مليون
الوطن العربي	٦مليون	٢مليون	٣٠٠ ألف	٩٠٠ ألف	١٢٠٠ ألف	٦٠٠ ألف
القطر العربي السوري	٥٠٠ ألف	٢٠٠ ألف	٢٠ ألف	٦٠ ألف	٨٠ ألف	٤٠ ألف

د) أزمة الشباب الاجتماعية:

بالاضافة لما يعاني الشباب من مشاكل التعليم الذي لايلبي طموحاته وأزمة تأمين فرص العمل التي تتفاقم يوما بعد يوم فإن الحياة الاجتماعية لهؤلاء الشباب هي بدورها تعاني من مشاكل جمة وتمتد في الجذور العميقة لحياة الشباب، فالشباب غير قادر على الزواج في ظل هذه الظروف المادية الصعبة وتعقيد مراحل الزواج والتكاليف الباهظة المطلوبة من الشباب، واذا استطاع أي شاب تحقيق ذلك، فإنه يقف عاجزاً تماما أمام استئجار منزل مناسب أو شراء منزل الذي أصبح ثمنه يفوق أي تصور أو خيال أو حلم بل إنّ ثمن منزل في الوطن العربي يتجاوز مثيله في الدول الصناعية المتقدمة وأن ثمن أي منزل متواضع يزيد عن الراتب السنوي لأي شاب بمئات المرات، كما أن تطور الحياة وكثرة الأفراد في الأسرة الواحدة وصعوبة الوفاق

والتفاهم يجعل من الصعوبة بمكان أن يتزوج الشاب أو الفتاة في بيت الأهل، مما ينعكس جميعه على وضع الشباب الاجتماعي سلبا ويجعل الشباب محبط ممزق، ضائع، محطم لايعرف ماذا يفعل ولأي طريق يسلك ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن الوطن العربي يحتاج سنويا على الأقل إلى بناء مليون منزل جديد، أي يتطلب ذلك رصد ٢٠ مليار دولار سنويا على الأقل من أجل إقامة تلك المنازل وبدلا من أن يبحث الوطن العربي عن حل لهذه المعضلة فإن الكثير من المستغلين يتنافسون في تأجيج أسعار الأراضي ورفع أثمان المنازل إلى أسعار خياليةيعجز عن تأمينها معظم الشباب.

ان الخوف كل الخوف حاضراً ومستقبلاً من أن يؤدي ذلك إلى انحراف الشباب عن الطريق السوي وبخاصة بعد تطور الاتصالات وظهور المحطات الفضائية المتنوعة وأمكانية مشاهدة أنواع مختلفة من البرامج التلفزيونية العالمية ورغبة الكثير من الجهات الخبيثة بتحطيم الإنسان العربي أن لايعود بالإمكان السيطرة واستيعاب الشباب وتوجيههم في الطريق الصحيح مما قد يؤدي إلى انفلات الشباب كليا عندئذ ستكون النتائج فاجعة وبخاصة أن المجتمع العربي من المجتمعات المحافظة.

هـ)أزمة الشباب الثقافية والإعلامية:

اذا كان العلم والتكنولوجيا مقياس حضارة الأمم، فإن الثقافة بلاشك هي مقياس انسانية الأمم و نبلها، وكل أمة لاتستطيع تحصين نفسها وشبابها أمام الغزو الثقافي والإعلامي الخارجي الذي يزداد إمعانا في تضليل الأجيال وكأنه مارد جبار انطلق من عقاله دون رجعة فهو يتسرب ببطء وسمية شديدة إلى نفوس الشباب وعقولها فيتركها فريسةً للأوهام والأحزان والاستلاب أن أية أمة لاتستطيع تحصين شبابها سيكون مصيرها التبعية وربما الهلاك وبخاصة كما ذكرت آنفاً أمام هذا الغزو الهائل من المعلومات المضللة وانتشار وتطور الاتصالات ولاسيما الفضائية التي دخلت معظم البيوت العربية دون

استئذان لتعيث فيها فسادا على سبيل المثال تصدر وكالة رويتر يوميا أكثر من ٤٠ مليون كلمة توزع على أكثر من ٨٠ دولة وليس هناك وسائل اعلامية فعالة لدى الوطن العربي تستطيع بموجبها المجابهة أو حماية الشباب بل في كثير من الأحيان يساعد الإعلام الداخلي إلى حد ما على متابعة وتدهور أوضاع الشباب العقلية والنفسية .

تلعب الثقافة عادة دورا مهما في الرقي النفسي والعقلي والاجتماعي للشعوب، ومع الأسف يعاني الوطن العربي حاليا من تدهور في الثقافة في جميع اتجاهاتها وانشطتها كما يعاني الشباب من انحسار المطالعة والابتعاد عن تثقيف الذات وغياب الحوار الايجابي البناء وغياب التأمل والتفكير يبعد الشباب عن تحقيق طموحاته وتطلعاته والخوف الأكبر أن تصبح الأجيال في المستقبل غير قادرة على التعبير عن نفسها سواء بالحديث أو بالكتابة أو بأية وسيلة أخرى والخوف كل الخوف بأن تصبح اللغة العربية هي اللغة الثانية أو الثالثة مع مرور الزمن، بالاضافة لذلك فاننا نشاهد الكثير من خريجي الجامعات في الوطن العربي قد هجروا باصرار العلم والثقافة، بينما المفروض أن يزداد اهتماماتهم بتطوير ذاتهم أكثر بعد التخرج ، تشير الكثير من الاحصائيات الى تخلف الوطن العربي ليس عن الدول المتقدمة فحسب بل ايضا عن الدول النامية ، على سبيل المثال فإن نصيب كل ١٠٠٠ مواطن في أوربا ٣٥٠ كتابا وفي افريقيا ٤٠ كتابا بينما لايزيد عن ٢٠ كتابا في الوطن العربي ، كما اعد مركز دراسات الوحدة العربية ملفا احصائيا على مدى عشرين عاما بين عامي ١٩٦٥-١٩٨٥ جاء فيه أن الوطن العربي كان يصدر ٤٠٠٠ عنوان كتاب جديد في عام ١٩٦٥ ووصل العدد الى ٧٠٠٠ عنوان كتاب عام ١٩٨٥ ثم تراجع إلى ٢٨٥٠ عنوانا وبالمقارنة نجد أن اليابان التي يبلغ عدد سكانها نصف عدد سكان الوطن العربي تصدر سنوياً ٣٥ ألف عنوان وشتان بين أنواع الكتب التي تصدر في اليابان وبين الكتب التي تصدر في الوطن العربي .

إن انحسار عادة القراءة لدى الأجيال الشابة مع انخفاض في مستوى المعيشة وتفشي الأمية بكل أنواعها، أضف لذلك الى أن أكثر الكتب التي تصدر في الوطن العربي تعيد نفسها وأغلبهاكتب قديمة لاتنسجم مع روح العصر وطبيعته تجعل الأمة بأكملها في محنة، اننا اذا أجرينا حسابا بسيطا وفرضنا أن نسبة القراء في الوطن العربي ١٠٪ فقط واعتبرنا عدد السكان يقترب حاليا من ٢٥٠ مليون انسان فهذا يعني أن عدد القراء يجب أن يكون ٢٥مليونا واذا فرضنا أن واحد بالألف يقرأ الكتاب الجديد وفي هذه الحالة المفروض أن تكون نسخ كل كتاب جديد على الأقل ٢٥٠ألف نسخة بينما الواقع باستثناء الكتب المدرسية فإن النسخ تتراوح بين ١٥٠٠-١٠٠٠٠ نسخة فقط، اذا تابعنا الاطلاع على الاحصائيات العالمية نجدها على النحو التالي:

لكل ١٠٠٠ مواطن في عام ١٩٨٥ كان هناك ٣٧نسخة كتاب في الوطن العربي بينما هو ٥٩ نسخة في الدول النامية و٤٩٠ كتاب في الدول المتقدمة، أي أن الدول المتقدمة تسبقنا بالمتوسط ١٣ ضعفا.

كما أن وضع الصحف في الوطن العربي ليس أفضل حالا حيث هي بالمتوسط ١١٠ صحف لم يزد عددها بشكل ملحوظ منذ ١٩٨٤ وتقدر نسخها بـ٦ ملايين نسخة يوميا بينما تصدر اليابان أكثر من ٢٥مليون نسخة صحيفة صباحية وأكثر من ١٢ مليون نسخة مسائية أي مامجموعه أكثر من ٣٧مليون نسخة يوميا.

واذا عدنا للاحصائيات العالمية فإننا نجد لكل ١٠٠٠ مواطن عربي ٣٥ نسخة يوميا بينما هي في الدول المتقدمة ٣١٩ نسخة يوميا.

في دراسة للسيدة هيام شعبان بعنوان «الشباب العربي لايقرأ» تقول فيها أن أغلبية الشباب العربي التي قد تصل نسبتهم مع الأطفال إلى ٧٦٪ من سكان الوطن العربي أي أكثر من ١٨٠ مليون انسان لاتقرأ الكتب بسبب عدم التعود على القراءة وأغلبية الشباب اذا ماقرأ فإنه يقرأ الكتب المدرسية ويفضل عليها القصص والروايات والكتب الدينية، علما بأن احصائيات الأمم المتحدة

تشير إلى أن الانسان لايعتبر مثقفا إلا اذا كان يقرأ مايعادل ٢٢ كتابا غير الكتب المدرسية سنويا وعندما توفى الكاتب العربي الكبير عباس محمود العقاد وجد في مكتبته أكثر من ٢٠ ألف كتاب وقد دون على معظمها ملاحظاته.

كما لابد من الإشارة إلى أن الشباب العربي يمضي أكثر من ٤ ساعات يوميا في مشاهدة التلفزيون وقابلة للزيادة مع غزو محطات الفضاء وأن ٤٠-٦٠٪ من برامج التلفزيون العربية مستوردة وكثير منها لايناسب طبيعة هذه البلاد، كما أن البرامج التلفزيونية المحلية دون المستوى المطلوب ولاتساهم بتثقيف المواطن وزيادة وعيه وادراكه، كما نعاني من فقدان التواصل بين الأجداد والآباء والأبناء بسبب هموم الحياة والأعباء الاقتصادية تجعل الأجيال الشابة مسلوخة عن محيطها وتفقد بذلك الشيء الكثير من التثقيف والإعداد واكتساب الآراء الصائبة والخبرة.

و) أزمة الكفاءات العلمية:

تتنافس جميع دول العالم حاليا فيما بينها على من يملك أكبر عدد من العلماء والباحثين ولاسيما الشباب منهم. إن أهم مقياس للتقدم في العالم يعتمد فيما يعتمد على نسب الشباب المبدعين وعلى نسب العلماء الذين تقل أعمارهم عن ٣٠ سنة، فكلما كان الشاب عالما في سن مبكر كما كانت أمامه فرص زمنية أطول لتطوير ابداعه وعلمه والوصول إلى أرقى المستويات، إن جميع دول العالم تدرك أهمية العلماء فهي الأساس لتطور المجتمع وزيادة الدخل الوطني ومستوى متوسط دخل الفرد ولايمكن لأمة من الأمم أن تبلغ مرحلة الرفاهية بدون العلم والتكنولوجيا ويلعب الإنسان والتنمية البشرية الدور الأساسي والأهم في الارتقاء بالعلم والتكنولوجيا، إنّ أمريكا على سبيل المثال لم تستطع الوصول إلى هذا المستوى الرفيع في العلوم والتكنولوجيا إلا بعد أن استقطبت الكثير من العلماء من الداخل والخارج حيث يقدر حالياً أن نحو ٥٧٪ من حملة الدكتوراه هم ليسوا من أصل

أمريكي كمـا أن ثلث الذين حازوا على جوائز نوبل ليسـوا ايضـا من أصل امريكي.

لقد ناضلت الأمة العربية كثيراً بعد الحرب العالمية الثانية ونيلها الاستقلال من أجل إعداد الأطر العلمية الركيزة الأولى في النهوض، فهي تمتلك اعتباراً من عام ١٩٨٥ -٧٨٠٠٠- انسان من حملة الدراسات العليا والدكتواره وبزيادة سنوية تصل الى ٩,٨٪، كما أن عدد خريجي الجامعات يقدر سنوياً بـ٢٥٠ ألفاً فأكثر عدا الخريجين من الدول الأجنبية وقد يصل عدد خريجي الجامعات وحملة الشهادات العليا إلى قرابة ١٢ مليون عام ٢٠٠٠ ويقدر عدد مراكز البحوث والأنماء في الوطن العربي بـ٢٦٥ مؤسسة يترواح عدد الباحثين والمساعدين بين ٥٠٠-٣٠٠٠ في كل واحدة منها وكما يقدر عدد الباحثين من حملة شهادات الدراسات العليا والدكتواره في حقل البحث العلمي بزهاء ٨٨٠٠ باحث ومساعد، يضاف إليهم عدد كبير من المعاونين بحيث وصل عدد العاملين في البحوث الى ٣٣٧٠٠ عام ١٩٩٠.

كما تشير كثير من الاحصائيات إلى أن اجمالي الانفاق على البحث والإنماء في الجامعات وفي مراكز البحث والانماء قد بلغ ٣,٢ مليار دولار عام ١٩٩٠ بعد أن كان في حدود ٢,٣ مليار دولار عام ١٩٨٥ أي مايعادل ٠,٥٧٪ من اجمالي الناتج القومي في المنطقة العربية وهذه النسبة ضئيلة اذا ماقورنت بالدول المتقدمة، حيث هي بالمتوسط ٢,٩٢٪ من اجمالي الناتج القومي، إنّ هؤلاء مخولين أكثر من غيرهم كي يصبحوا علماء حقيقيين ولايجوز بحال من الأحوال الاستهانة بهذا العدد اذ يفوق ماكانت تمتلكه أمريكا أو انكلترا أو المانيا إبان الحرب العالمية الثانية، لكن من المؤسف أن علماء العرب في ميدان البحوث والإنماء دون المستوى المطلوب كما ونوعا ولايتعدى اداؤهم ١٠٪ مماهو مطلوب عالمياً، حيث من المفروض على العالم أن يقدم بحثاً واحدا أو اثنين على الأقل في كل سنة كما أن أكثر البحوث العلمية والتي تقدر بـ٦٠٪ من مجمل البحوث هي لصالح الدول الأجنبية

وأن الثروة العلمية العربية على ضآلتها وشدة حاجة الوطن العربي لها لاتحسن الاستفادة منها ويستفيد منها الغريب أكثر.

ويعود ضعف انتاجية الباحثين إلى أهم الأسباب التالية:

١) ضعف دخل العالم أو الباحث بالموازنة مع غيره من الذين لم يحصلوا على شهادات جامعية عليا ويعملون في مجالات التجارة أو إدارة الأعمال أو في الصناعة وحتى في الخدمات، ناهيك عن التناقضات الحاصلة بين أجور العاملين في القطاع العام والقطاع الخاص.

٢) ضعف الانفاق على البحث العلمي كما شاهدنا سابقاً، حيث لايتعدى نصيب الفرد ١٠ دولارات سنوياً بينما يصل إلى ١٠٠ دولار في الدول الصناعية المتقدمة.

٣) غياب التخطيط العلمي السليم وعدم توافر التجهيزات والوسائل العلمية الجيدة والمتطورة في مراكز البحوث والجامعات في أكثر الدول العربية والمتوافر منها لايستفاد منه كما يجب كذلك عدم توافر المراجع العلمية وعدم دخول الحاسوب على نطاق واسع لهذه المراكز.

٤) عدم قناعة معظم الحكومات العربية بجدوى الأبحاث العلمية في رفع مستوى الانتاجية والدخل القومي ومستوى دخل الفرد، وعزوف القطاع الخاص بشكل شبه نهائي عن إجراء البحوث العلمية لديه، على العكس مماهو حاصل في الدول الصناعية المتقدمة حيث يشارك القطاع الخاص عادة بـ٤٠-٦٠٪ من مجمل البحوث الصادرة.

٥) هيمنة العقلية الغربية على عقول العلماء والباحثين العرب يجعل كثيراً من البحوث لاتفيد الوطن العربي كما يجب ولاتعبر عن احتياجاته الحقيقية.

٦) سيطرة البيروقراطية والروتين والمركزية الشديدة على كثير من مراكز البحوث مما يؤدي إلى اضعاف دورها وتحوله تدريجياً إلى شكل هامشي.

نظراً لما ذكر آنفا فإن كثير من الشباب العلماء والباحثين يسعون نحو الفردوس المنشود في الدول الأجنبية، لقد هاجر من الكفاءات العلمية العربية بين أعوام ١٩٧٠-١٩٧٤ ماقدر بـ٢١ ألفاً معظمهم هاجر إلى امريكا وأوروبا وكندا وكانت الهجرة تتم بقرابة ٥٠٠٠ عالم عربي إلى امريكا و٤٠٠٠ الى اوربا و١٠٠٠ إلى بقية أنحاء العالم في الثمانينات، لهذا لا غرابة أن نجد أن الدول المتقدمة تستأثر حالياً بزهاء ٩٥٪ من مجموع رصيد التكنولوجيا في العالم وقرابة ٩٤,٨٪ من مجموع الناتج العلمي العالمي ولكي ندرك حجم خسارة الوطن العربي من هجرة علمائه يكفي أن نشير أن كل مهندس في أمريكا يكلف وسطياً أكثر من ٣٠٠ ألف دولار والطبيب أكثر من ٥٠٠ ألف دولار، أضف لذلك ماسيدفعه الوطن العربي من ثمن باهظ من أجل استيراد التقنيات والمعدات والتجهيزات والآلات الحديثة والخبراء من الدول الأجنبية، كما يجب الأخذ بالحسبان ماتعكسه الهجرة سلباً على العملية التعليمية وإعداد الأطر الفنية في الجامعات العربية بسبب نقص هذه الكفاءات وعدم القدرة على تعويضها، يقدر أن عدد الطلاب الذين سيسجلون في التعليم العالي بـ٦,٢ ملايين طالب وطالبة عام ٢٠٠٠ وكان الوطن العربي بحاجة إلى توفير ٤٧ ألف عضوهيئة تدريس في الفترة الواقعة بين ٩٨٥-٩٩٠ وزيادة قدرها ١٩٥ ألف عضو هيئة تدريسية في الفترة ١٩٩٠-٢٠٠٠، بافتراض أن قطاع التعليم العالي قد توافر له ١٠٢ ألف عضو هيئة تدريس عام ١٩٨٥.

إن أهم الأسباب لهجرة الكفاءات العلمية في الوطن العربي تعود إلى:

١) ضعف دخل العالم أو الباحث العربي بالمقارنة مع غيره من العاملين في مختلف الأنشطة الاقتصادية وفي الوقت ذاته يمكن الحصول على دخل أفضل في الدول الأجنبية.

٢) غياب التخطيط العلمي السليم، مما يجعل الباحث يعمل بدون

أهداف واضحة ومحددة وبالتالي فإن الأبحاث لاتلبي طموحاته وتطلعاته أو تشبع الحاجات العلمية في نفسه .

٣) ضعف الاهتمام بالبحث العلمي وعدم تقدير أهمية الأبحاث العلمية في الوطن العربي عموماً .

٤) ضعف ربط الإنسان بوطنه وهيمنته العقلية والحياة الأجنبية على الطلاب والباحثين خلال دراستهم أو عملهم سواء عملوا داخل الوطن العربي أو خارجه .

٥) توافر شروط اجتماعية وثقافية وترفيهية أفضل للباحث والتمتع بمزيد من الحرية والتعبير عن الذات خارج الوطن .

٦) توافر الاستقرار السياسي والوظيفي لحد ما وضمان المستقبل للباحث بشكل أفضل في الدول المتقدمة .

٧) مازالت التجهيزات العلمية والمخابر والمراجع العلمية دون المستوى المطلوب تجعل أبحاث الباحث قاصرة ، لاتصل إلى مستوى مثيلاتها من البحوث في الدول المتقدمة .

بالرغم من أن نتائج هجرة الكفاءات العلمية تكون سلبية عادة على الوطن والمجتمع ولكنها لاتخلو من بعض الفوائد مثل :

تأمين فرص عمل ، حل مشكلة البطالة ، زيادة الحصيلة المعرفية والعلمية ، بعض الفوائد المادية تعود على المهاجر وفي بعض الحالات على الوطن ، اذ قد يحول المهاجر جزءاً من أمواله وأعماله العلمية إلى وطنه الأصلي ولاسيما إذا كانت الهجرة مؤقته .

تجدر الإشارة إلى أن نتيجة للركود الاقتصادي العالمي ووصول الدول المتقدمة إلى حالة شبه اشباع من الناحية العلمية والتكنولوجيا وعدم امكانية تأمين فرص للباحثين والعلماء لديها في الآونة الأخيرة فإن هجرة العلماء العرب بدأت بالتراجع ولكن ذلك لن يحل مشكلة العلماء والباحثين العرب لأن ابصارهم ستبقى معلقة بالخارج اذا لم نحسن الاستفادة منهم واعطائهم الحقوق المناسبة .

وربما تتفاقم مشكلة العلماء والباحثين العرب في المستقبل بسبب عودة بعضهم من الخارج للاستغناء عن خدماتهم وعدم إمكانية تأمين فرص عمل مناسبة داخل وطنهم أو تكليفهم بأعمال هامشية دون المستوى الذي وصلوا اليه، فتزداد الأمور تعقيداً ونخسر بذلك ثروات لاتقدر بثمن.

ز)أزمة التأهيل المستمر:

يعاني التعليم النظامي بمختلف مراحله وفي جميع العالم بما في ذلك الدول المتقدمة من التخلف والقصور وعدم المقدرة على اللحاق بركب التقدم العلمي والتطور التكنولوجي الحاصل في العالم مما وضع كثيراً من الدول في المأزق المحرج ولاسيما المشرفون على الأمور التربوية وعلى التنمية الاقتصادية والسؤال الكبير الذي يمكن أن يطرح كيف يمكن أن نطور خريجي المدارس والمعاهد والجامعات بحيث يكون بمقدورهم استيعاب العلوم الحديثة والتطورات الصناعية المتلاحقة مع العلم أن جميع الكتب العلمية والتكنولوجية لمختلف مراحل التعليم بما في ذلك التعليم الجامعي في العالم أصبحت هي بدورها متخلفة وما أن تتم طباعة كتاب الا وتكون نظريات وتطورات تكنولوجية جديدة قد ظهرت، أي بمعنى آخر لايوجد كتاب علمي يدرس أو كتاب علمي متوافر في المكتبات إلا وأصبح متخلفا عن عصره، حتى أن المتابع أصبح يركض وراء النشرات الدورية والمجلات العلمية التي يزيد عدد أنواعها عن مليون مجلة عله يجد فيها ماينشده، مما حدا بجميع الدول وبخاصة الدول المتقدمة إلى اعتماد وتبني نظام التأهيل المستمر الذي يمكن أن يخضع له بدءاً من العامل العادي وحتى المسؤول بمستوى رئيس مجلس الوزراء وبات على الجميع ضرورة حضور دورات نظرية وعملية تمتد من عدة أيام لعدة أسابيع بل لعدة أشهر كل سنة أو بين فترة وأخرى.

هناك تعريفات كثيرة للتأهيل المستمر من بينها التعريف التالي:

«هو التعليم الهادف إلى تحسين كفاءة الإنسان على الأداء العلمي أو المهني أو الاداري أو الاجتماعي أو بعض من مجموعها وذلك بتجديد

معارفه وخبراته المهنية واكتساب معارف ومهارات وسلوكيات جديدة يتطلبها التطور الاقتصادي والعلمي والاجتماعي من أجل رفع مستوى متوسط دخل الفرد والدخل القومي والارتقاء بالمستوى الانساني والاجتماعي والحضاري للامة».

فيما يلي أختار على سبيل المثال تجربتين من تجارب التأهيل المستمر في العالم:

آ) تجربة فرنسا:

بدأت تجربة فرنسا في نظام التأهيل المستمر منذ عام ١٩٤٥ ومن ثم تطورت هذه التجربة بسرعة حيث يخضع حالياً أكثر من ١,٧ مليون انسان سنوياً في فرنسا على مختلف السويات العلمية لهذه الدورات ويتم تنفيذ أكثر من ١٠٤ مليون ساعة تأهيل مستمر سنوياً.

ب) تجربة الولايات المتحدة الاميركية:

يشارك عادة ١٥٪ من المهندسين في الخضوع لدورات التأهيل المستمر من أصل أكثر من ١,٨ مليون مهندس متوافر في أمريكا بدورة واحدة أو أكثر ويقدر بأن كل ٥ سنوات يشارك نصف عدد المهندسين بدورة واحدة على الأقل.

كما تجدر الإشارة إلى أن مجموع الذين يتلقون دورات أو ندوات في التأهيل المستمر لكافة فئات الشعب في أمريكا يصل إلى ٣٠ مليون إنسان سنوياً، أما تجارب الدول النامية بما في ذلك تجربة الوطن العربي في نظام التأهيل المستمر فهي متواضعة والسؤال الذي يمكن أن نطرحه اذا كانت الدول العربية عاجزة عن تحقيق التعليم النظامي الفعال فكيف لها تحقيق نظام التأهيل المستمر الذي يكون عادة مكلفا لهذا تشارك فيه الحكومات والمؤسسات العامة والخاصة، كما يدفع المشترك في كثير من الأحيان رسما رمزيا عند الانتساب لدورة أو ندوة ما.

إن الوطن العربي إذا أراد أن يرتقي إلى مستوى الدول المتقدمة لابد له

من ايلاء نظام التأهيل المستمر الأهمية التي يستحقها وبخاصة أنه يعاني من الأمية الأبجدية التي تصل نسبتها لأكثر من ٥٠٪ وإلى أمية حضارية تصل إلى قرابة ٧٠٪ وإلى أمية تقنية قد تتجاوز ٩٠٪ من مجموع السكان، إنّ عملية التأهيل المستمر لايمكن لها أن تتم وتتحقق الا اذا أعاد الوطن العربي ترتيب أولوياته وشارك الجميع في تبنيها من حكومات ومؤسسات عامة وخاصة وأسر وأفراد من أجل اعداد الشباب للحاضر والمستقبل، اذ ثبت أن التأهيل المستمر استطاع رفع انتاجية الإنسان في الدول المتقدمة ٧أضعاف خلال هذا القرن، بينما نجد أن انتاجية الإنسان العربي تتراوح من ١٥-٢٠٪ من انتاجية الإنسان في الدول المتقدمة على أحسن تقدير، بل تشير كثير من الاحصائيات العربية إلى أن انتاجية الإنسان العربي لاتتجاوز ٣٦ دقيقة عمل فعلية يوميا.

ج)أزمة القيم الحضارية والانسانية:

لكل أمة تقاليدها وأعرافها وطبيعتها وقيمها الأخلاقية والجمالية التي تتغير بين وقت آخر بسبب المتغيرات الكثيرة التي يعيشها المجتمع ولاسيما في العصر الحديث، لقد اتسم المجتمع العربي في السابق بعادات متميزة مثل الكرم، التضحية والمرؤة والشجاعة والفروسية وإغاثة الملهوف وغيرها من القيم، ولكن في السنوات الأخيرة ومع طغيان القيم المادية والاستهلاكية فإن المجتمع العربي بدأ يفقد الكثير من خصائصه النبيلة حيث تطغى الأنانية وحب الذات والسعي للربح السريع ورفع وتبني شعار من بعدي فليكن الطوفان إلى المقام الأول أضف لذلك يعيش جزء كبير من سكان الوطن العربي بما في ذلك الشباب في حالة ترهل وارتخاء والاهتمام بالقشور والتخلي عن الجوهر وفقدان لحد كبير روح الإبداع والخلق والمبادرة ويعيش حالياً معظم الشباب في حالة ضياع وتردد ولايعرفون ماذا يختارون وكما يقول الكاتب الكبير د. شاكر مصطفى في مقاله من وراء المنظار الأسود «هل أضعنا الحس بالزمن، ماذا نختار الدين أم القومية؟ الأصولية أم المعاصرة؟

إحياء التراث أم هجره؟ الديمقراطية أم الاشتراكية؟ الاجتهاد أم التقليد؟ التنوير أم الجمود؟ التجديد أم المحافظة؟ وباختصار هل نقبل هذا العصر أم نرفضه؟ والحقيقة نحن ننتظر والعصر لاينتظر؟

والذي يزيد المشكلة تعقيداً أن بعض الأجيال التي تجاوزت أعمارها الاربعين عاماً بدلاً من أن تلتفت للأجيال الصاعدة وتأخذ بأيديها إلى بر الأمن والأمان والطمأنينة، نراها تلهث وراء المال للحصول عليه بأي شكل كان وكأنها قد أخذت على نفسها عهداً بأن يكون جيلها هو الجيل الأخير فلا تدع للشباب لاأرض ولاموارد طبيعية ولا مال حيث تجمعه بيد وتنفقه بهدر في اليد الأخرى.

إن هذه الأنانية المتفشية لاشك بأنها وبكامل أبعادها كارثية على مستقبل الأطفال والأجيال الشابة التي تعيش حالة حرمان وقهر واغتراب حتى داخل وطنها وهي ترى جهات طفيلية تمتص كل خيراتها.

أيضا تجدر الإشارة إلى أنه من الخطأ الفادح أن يظن البعض أن مجرد أن يكون الإنسان صادقاً واميناً يؤدي شعائره الدينية والمدنية كافية لاعتباره مواطنا صالحا، بل إنّ هذا العصر يتطلب مواصفات إضافية جديدة فالإنسان الذي لايذهب إلى عمله في الوقت المحدد أو يضيع وقت العمل في التسامر أو يهرب من عمله قبل انتهاء الدوام أو لايدفع الضرائب للدولة أو لايقوم بعمله باتقان أو لايهتم بالارتقاء بالجودة والمواصفات لانتاجه أو يربح ربحاً فاحشاً أو يخرب الممتلكات العامة أو يغش في المواد أو يفسد بنية الشباب لايمكن أن يعد في هذا العصر مواطنا صالحا بل لايمكن أن يكون المواطن صالحا إلا إذا كان يطور نفسه ويطور الناس الذين من حوله ويطور عمله ويخصص جزءاً من امكاناته لبناء الشباب ويمنع الاذى عن الآخرين، فعلى سبيل المثال يضع كل انسان في اليابان كمامة على وجهه عندما يصاب بالزكام حرصاً على عدم نقل المرض للآخرين حتى لايتضرروا أو يتضرر الاقتصاد الوطني، بل إنّ كل مواطن حتى العامل البسيط يقدم سنويا أكثر من ١٨٨

اقتراحاً لشركته أو مؤسسته أو ادارته من أجل تطوير وتحسين مستوى العمل، نحن لانريد شباباً ضائعاً بل اننا أحوج مانكون إلى الإنسان المنتج والمبدع الذي يضع المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة الإنسان الذي لايقل عمله الأسبوعي عن ٤٠ ساعة فعلية سواء أكان طالباً في المدرسة أو عاملاً في المصنع أو فلاحاً في الأرض أو موظفاً في الادارة، إن هذا يجب أن ينطبق على كل انسان بلغ ١٥ سنة فأكثر، إننا حاليا وبخاصة في هذه الظروف الصعبة التي تجتاح العالم والمؤامرات التي لاتعد ولاتحصى ضد الوطن العربي وسيطرة الهمجية على العالم أحوج مانكون الى الحب والتعاون بين الناس وتضافر الجهود والاقتصاد في الانفاق بل الإدخار أكثر مايمكن من قبل الفرد أو الجماعة أو الدولة.

٤) أهم عوامل القوة في الوطن العربي:

يجدر بنا قبل طرح بعض الحلول والمقترحات التي قد تساعد الوطن العربي وبخاصة الشباب من الخروج في الأزمة المتشابكة والمعقدة، لابد من الوقوف عند أهم عوامل القوة في الوطن العربي:

آ) التراث:

يجمع الأمة العربية تراث خالد ساهم كثيراً في نهوض الأمم الأخرى وبلورة حضارتها ولاسيما الغرب الذي استفاد كثيراً من الحضارة العربية الإسلامية، ومازالت الأمة العربية تعتبر أكبر كتلة بشرية في جميع انحاء حوض البحر الأبيض المتوسط وهي إلى حد كبير موحدة تاريخيا وجغرافيا ولغة وتراثا، بل موحدة نفسيا وعاطفيا وروحيا، يضاف لذلك أنها موحدة عرفا وتقاليد وعادات، ناهيك عن الإمكانات المادية المشتركة المتاحة، لكنها بالحقيقة متغيبة عن الدور الفعال في الحياة العالمية المعاصرة قسراً عن طريق التجزئة، لذا أصبح من الضروري بمكان اثبات وجودها المستقل الراسخ واذا عجزت عن تحقيق الوحدة فيما بينها فعلى الأقل مطلوب منها تحقيق أكبر تعاون وتكتل حفاظاً على مصيرها وبخاصة أمام هذه الهجمة الشرسة من

قبل الغرب والصهيونية العالمية التي تستهدف وجودها بكامله واقتلاعها من جذورها وعلينا الاعتزاز المستمر بماضينا العتيد وترجمته بما يخدم الحاضر والمستقبل، بل علينا أن نبني حاضرا متقدما وأن نفكر بالمستقبل لأن أية أمة لاتتلمس طريقها للمستقبل وتؤمن المستقبل لشبابها لن يكون لها مستقبل حقيقي ولابد في هذه المرحلة العسيرة من التحلي بالصبر والصمود والتصدي وزرع التفاؤل حتى نتخطى هذه المرحلة ونحن واثقون من الوصول إلى الأهداف المبتغاة.

ب) الموقع:

يمتد الوطن العربي في قلب عالم الحضارات القديمة ويقع ضمن ثلاث قارات آسيا، افريقيا، أوربا، وموقعه حساس سواء فيما يتعلق في المجالات السياسية والاقتصادية والتجارية وتقدر مساحته بـ١٤ مليون كم٢، منها قرابة ٣,٥ مليون كم٢ في آسيا و٥,١٠ مليون كم٢ في أفريقيا أي يشكل قرابة ١٠٪ من مساحة العالم، ويمتد أكثر من ٧٦٠٠ كم بين الرأس الأبيض على الأطلسي غربا ورأس الحد على خليج عمان شرقا، كما تقدر حدود الوطن العربي على الأطلسي بـ٤٠٠٠ كم كما يشكل قرابة ٥٠٠٠ كم على ساحل البحر الأبيض المتوسط، لقد كانت ومازالت الأراضي العربية معبراً هاماً بين القارات ولم تكن في يوم من الأيام من الشعوب المهملة أو السلبية في بناء الحضارة الانسانية الا في العصر العثماني والحاضر.

الوضع السكاني:

كان يقدر عدد سكان الوطن العربي بـ١٠٠ مليون نسمة عام ١٩٦٥ وتجاوز ٢٣٠ مليون نسمة عام ١٩٩٠ ومن المتوقع أن يزيد عن ٢٨٨ مليونا عام ٢٠٠٠ وبذلك يصبح الكتلة البشرية الثالثة في العالم بعد الصين والهند كما أن نسبة التزايد السكاني تفوق ٣٪ سنويا أي مايعادل ٧ ملايين مواطن جديد سنوياً.

بينما في الدول الصناعية المتقدمة نجد انحسارا في تزايد السكان

ولاسيما في كل من ايطاليا، المانيا، النمسا، الدنمارك، فرنسا، سويسرا. . .) كما أننا خلال دراسة فئات الأعمار في الوطن العربي نجد بصورة واضحة حيوية الشعب العربي وفتوته، حيث حوالي نصف السكان دون سن العشرين وهذا بالحقيقة سلاح ذو حدين، فإن احسنا أعداد الأجيال الشابة، فإنها من الطاقات الهائلة والواعدة اما اذا أهملنا هذه الشريحة فإنها ستشكل عبئاً ثقيلاً على المجتمع وقد تقوده للهاوية.

الأراضي الزراعية:

تقدر مساحات الأراضي الصالحة للزراعة بـ٢٣٦ مليون هكتار والمستفاد منها ٤٦ مليون هكتار فقط ومن المتوقع أن تصل الأراضي الزراعية الصالحة إلى ٧١ مليون هكتار مع بداية القرن القادم وهناك قرابة ١٩٠ مليون هكتار قابلة للتوسع الزراعي قادرة على إطعام ١٩٠مليون عائلة عربية جديدة، ومازال الوطن العربي مع الأسف يعتمد في غذائه على موائده أكثر من أراضيه ولقد دفع فاتورة استيراد المواد الغذائية ٢٣مليار دولار عام ١٩٩٠ وقد يصل ثمن الغذاء المستورد إلى ٥٠ مليار دولار في نهاية هذا القرن أي يزيد عن نصف دخل الوطن العربي من النفط، إننا إذا وضعنا خططا طموحة في استصلاح الأراضي الزراعية فإن ذلك سيتيح فرص عمل لأعداد كبيرة من الشباب وسيوفر لنا الأمن الغذائي الذي لامناص من تحقيقه والا نكون عرضة للأهوال والتبعية التي لاتحمد عقباها.

د) النفط والثروات المعدنية:

ان أكثر من ٦٠٪ من الاحتياطي العالمي من النفط أي مايزيد عن ٦٠٠مليار برميل يكمن في الوطن العربي في تقرير الاقتصاد العربي الموحد لعام ١٩٩٠ قدر ثمن النفط بـ٢٧٠٠٠ مليار دولار لثلاثين سنة قادمة حيث أخذ بعين الاعتبار أن عمره الاحتياطي ٥٠عاماً كما قدر سعر البرميل ٧٥دولار بالمتوسط فكانت النتيجة كما يلي:

ثمن النفط العربي= (٦٠٠ مليار برميل / ٥٠ سنة) ×٣٠سنة×٧٥دولار

من عام ٢٠٠١ – ٢٠٣٠ = ٢٧٠٠٠ مليار دولار

كما أن الغاز الطبيعي الاحتياطي يقدر بـ٥ , ٢٢٪ من مجمل الاحتياطي العالمي أي قرابة ٢٥٤٠٠ مليارم٣ أي أن هذه الثروة الهائلة إذا أحسن الاستفادة منها، فإنها قادرة على تطوير الوطن العربي جذرياً والوصول به إلى مستوى الدول الناهضة وهذه الثروة قادرة على ايجاد فرص عمل للشباب بشكل دائم وفي هذه العجالة علينا أن ندرك أهمية اعتماد العالم ولاسيما الدول الصناعية على النفط العربي وبخاصة اذا عرفنا أن نفط بحر الشمال سينتهي في غضون سنوات قادمة وأن احتياطي الولايات المتحدة الأمريكية يشكل ٣٪ من الاحتياطي العالمي ولايكفي لأكثر من ٩ سنوات قادمة كما أن عمر النفط الاحتياطي للاتحاد السوفيتي السابق يقدر بـ١٧ سنة ولايشكل أكثر من ٦٪ من الاحتياطي العالمي.

بالإضافة لما ذكر يمتلك الوطن العربي احتياطياً كبيراً من الفوسفات يصل إلى ٥٠٪ من الاحتياطي العالمي، كما يقدر انتاجه بـ٣٠٪ من الانتاج العالمي، كما يتوافر لديه الكثير من اليورانيوم ويقدر الاحتياطي بنصف مليون طن، حيث يتواجد بكميات معقولة في كل من الجزائر، ليبيا، الصومال أضف لذلك فإن الوطن العربي ينتج ٩ ملايين طن سنوياً من الحديد ويصل انتاجه إلى ٢٠٪ من الإنتاج العالمي ولاينقص الأمة العربية حالياً سوى التمويل ونقل التكنولوجيا لتحويل خامات فلزات الحديد الى صناعات الحديد والصلب والتي تعتبر الركيزة الأولى في الصناعة الثقيلة وأساس النهوض الاقتصادي العربي المرتقب، كما سجل انتاج الوطن العربي من الزئبق في الجزائر قرابة ١٣٪ من الانتاج العالمي ويتوافر في الوطن العربي الكثير من خامات الكروم والبوتاس والمنغنيز والنيكل والكوبالت والنحاس والزنك والانتيموان والذهب والفضة والكبريت كما أن هناك إمكانات استخراج ثروات معدنية ضخمة من قاع البحر الأحمر جميعها يمكن أن تخلق فرص عمل كثيرة للأجيال الشابة، كما يمكن تطوير صناعات استراتيجية في الوطن العربي مثل:

- صناعة الفوسفات في كل من مصر، المغرب، تونس، سوريا، الأردن
- صناعة النحاس في المغرب وموريتانيا
- صناعة الألمنيوم في البحرين
- صناعة الزنك في كل من تونس والجزائر
- صناعة الأسمنت الأبيض في سوريا والأردن
- الصناعات البتروكيماوية في معظم الدول البترولية

كما تجدر الإشارة إلى أن الإنتاج الصناعي في الوطن العربي لايغطي حالياً سوى ١٢٪ من مجمل الاحتياجات الصناعية.

هـ) الطاقات البشرية والعلمية:

إذا استعرضنا القوى البشرية الممكن الاعتماد عليها وقدرناها بـ٤٠٪ من مجمل السكان فإنها تصل إلى قرابة ١١٥ مليون عام ٢٠٠٠ نجد أنها تشكل ضعف القوى العاملة في اليابان وهي من مرتبة القوى العاملة في امريكا ناهيك عن وجود ٩٣ جامعة عربية تخرج أكثر من ٢٥٠ ألف خريج جامعي سنويا ومن المحتمل أن يصل عدد الجامعيين في الوطن العربي كما ذكرنا سابقاً إلى ١٢ مليون انسان في نهاية هذا القرن من بينهم أكثر من ٧٨ ألفاً من حملة الشهادات العليا والدكتوراه هذا عدا عن أعضاء الهيئات التدريسية في الجامعات التي من المتوقع أن يتجاوز عددها ١٥٠ ألف عضو في نهاية هذا القرن، إنّ هذه الطاقات الشابة الواعدة اذا ماأحسن التخطيط لها وتطويرها عن طريق نظام التأهيل المستمر واعطاء الأولوية للأبحاث العلمية والانتقال التدريجي للوطن العربي من الزراعة إلى الصناعات الزراعية إلى الصناعات التحويلية بمختلف أنواعها وأخيراً الى الصناعات الثقيلة فإن ذلك كله يمكن أن يحدث نقلة نوعية في بنية الوطن العربي كما تجدر الإشارة إلى أن الوطن لن يتقدم دون المزاوجة بين الزراعة والصناعة

والاعتماد على العلوم والتكنولوجيا الحديثة ورصد الاعتمادات المالية اللازمة وتحسين مشاريع الاستثمار والأهم من ذلك هو الاعتماد على الذات وعلى التعاون العربي المشترك والذي من المفروض أن يكون متصاعداً.

أين المخرج؟ الاقتراحات والتوصيات:

بعد أن استعرضت أهم الصعوبات والمعوقات التي تعترض جيل الشباب في الوطن العربي وأهملت مشاكل ليست أقل أهمية مثل أوقات الفراغ لدى الشباب، دور المرأة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، الأوضاع النفسية للشباب، انحسار الإبداع .... الخ

يتساءل ويتساءل كل مواطن عربي مالعمل؟ وأين المخرج؟

أنه من الصعوبة بمكان لأي باحث أن يقدم كامل الحلول والمقترحات من أجل النهوض بالشباب وتحقيق طموحاتهم ومستقبلهم وإشراكهم بشكل أكبر وتفعيل دورهم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لكي نجد الحلول المناسبة للخروج من المأزق لابد كما أرى أن يشارك فيها الجميع من حكومات ومنظمات شعبية ونقابية ووسائل الإعلام والأسرة والفلاسفة والعلماء والباحثين والمربين التربويين حتى ينهض العالم العربي من كبوته التي طالت كثيراً وليس هناك مزيد من الوقت للانتظار وبخاصة أن الوطن العربي قد تخبط كثيراً في هذا القرن وعاش حالات الإخفاق أكثر بكثير مما استطاع تحقيقه من انجازات على مختلف الصعد، وهو وإن استطاع دخول القرن العشرين ظاهريا واستهلاكيا لكنه لم يستطع دخوله فعليا انتاجا وعلما وتطورا حقيقيا وممارسة وتكتلا.

رغم ذلك هناك الكثير من المؤشرات الواعدة والاختيارات والاحتمالات والتنوع البيئي التي لاتعد ولاتحصى اذا استفدنا وأحسنا التعامل معها قد نصل إلى بر الأمان وإلى مصاف الدول المتقدمة حيث تؤكد كثير من الاحصائيات العربية المتفائلة إلى امكانية النهوض الحقيقي خلال عقود الاستشراف ١٩٩٠-٢٠٣٠ «انظر إلى كتاب المصير العربي لخليل

الجهماني ص١٣٨» والى الارتقاء بالدخل القومي العربي صعوداً وفقاً للجدول رقم /١١/ التالي:

الجدول رقم /١١/

أستشراف توزيع الناتج المحلي الاجمالي للوطن العربي
بين عامي ١٩٩٠، ٢٠٣٠(مليارات الدولار)

البلاد العربية	١٩٩٠	٢٠٠٠	٢٠١٠	٢٠٢٠	٢٠٣٠	معدل النمو ١٩٩٠-٢٠٣٠٪
بلاد الشام والرافدين	١٠٠	١٦٠	٣٢٠	٥٠٠	٨٠٠	٥,٣
الجزيرة العربية	٢٠٠	٣٢٠	٤٠٠	٥٨٠	١٠٠٠	٤,١
حوض النيل والقرن الافريقي	٥٠	٩٠	١٨٠	٣٦٠	٧٠٠	٦,٨
المغرب العربي	١١٠	٢٠٠	٣٥٠	٥٦٠	٨٠٠	٥,١
المجموع	٤٦٠	٧٧٠	١٢٥٠	٢٠٠٠	٣٣٠٠	٥,٠٠

أي يمكن أن يكون دخل الوطن العربي في عام ٢٠٣٠ مايعادل ٣٠٠ مليار دولار يوازي دخل الصين في العام ذاته ويفوق دخل كل من اليابان وأكثر من نصف دخل الولايات المتحدة الأميركية الحالي.

أخيراً سأسعى جاهداً ضمن إطارات عامة وضع أهم الاقتراحات والتوصيات التي أراها مناسبة للنهوض بالأمة العربية وتحقيق طموحات وأماني الشباب العربي.

١) الوطن العربي أحوج مايكون إلى الوعي من قبل الحكومات والشعوب وادراك الحاضر ومايتربص بنا بالمستقبل اذ بدون الوعي وإرادة التغيير والعمل لايمكن أن نفعل شيئاً أو نصل إلى أي هدف.

٢) علينا أن نسعى جاهدين بكل ما نملك من طاقات وموارد للخروج

بالشباب من دائرة الإحباط والمواقف السلبية إلى دائرة النور والمشاركة الفعالة الإيجابية في بناء الوطن.

٣) الوطن العربي حالياً أحوج مايكون لإعادة النظر بمجمل سياساته ومشاريعه المستقبلية وإلى تصحيح البنية الهيكلية التحتية وترتيب الأولويات والسعي الجاد للارتقاء بالخطط التنموية التي تكفل له النهوض والاستعداد لدخول القرن الحادي والعشرين بخطى واثقة ولابد من التضامن والتعاون والتكامل العربي وايجاد تكتل يستطيع أن يصمد بل أن ينافس التكتلات العالمية السائدة حالياً أو من المتوقع أن تسود مستقبلاً.

٤) الوطن العربي أحوج مايكون للحكماء والفلاسفة والمفكرين والباحثين بكلمات أخرى إنه أحوج مايكون للعقول النيرة التي تنير الطريق أمامه والأيدي الماهرة التي تبني مستقبله والأهم من هذا وذاك الجهود المخلصة التي تضحي من أجله.

٥) ضرورة الحد من العقلية الغربية وأسلوبها في الحياة اذ بقدر ماهي عقلية بناءة تجاه فئة محددة من مجتمعاتها بقدر ماهي عقلية مدمرة تجاه الآخرين ولاسيما تجاه الدول النامية والوطن العربي.

٦) أكثر مايميز هذا العصر بأنه عصر المواصفات سواء بالنسبة إلى الإنسان أو أية سلعة منتجة وبالتالي لابد لنا من الاهتمام المتزايد بمواصفات الإنسان والسلع المنتجة والارتقاء بالجودة واتقان مانعمل.

٧) ضرورة الاعتماد على الذات وعلى التعاون المتبادل بين الدول العربية كي نتقدم بخطوات جادة جذرية نحو الأمام كما المطلوب زيادة التعاون مع الدول النامية وكافة الدول الأخرى التي لم تسبب ضرراً جسيما لهذه الأمة، وكذلك لابد للدول النامية من أن تساند بعضها بعضا.

٨) ضرورة الاعتماد على التخطيط السليم والتنفيذ الجيد والمتابعة والتقييم والمحاسبة وتصحيح المسارات كلما وقعت زلات أو أخطاء كذلك لابد من وضع خطط تنموية قصيرة وأخرى متوسطة وثالثة استراتيجية بعيدة المدى.

٩) علينا أن نسعى جديا نحو الإدخار، إذ بدون الإدخار لايوجد استثمار وبدون إدخار واستثمار لاتوجد مشاريع جديدة وبالتالي لاتوجد فرص عمل جديدة للشباب.

١٠) ضرورة تعاون جميع القطاعات الاقتصادية في الوطن العربي العام والمشترك والخاص ولاسيما القطاع العام الذي يمثل العمود الفقري لكل دولة والذي بدونه تغدو الدولة هلامية يسهل على الأعداء تدميرها أو السيطرة عليها، كما لايمكن للوطن العربي أن يحقق فرص عمل للشباب حقيقية والمقدرة بـ٣ملايين فرصة عمل سنويا بدون مشاركة القطاع العام بشكل فعال.

١١) ضرورة اعطاء الأولوية في مشاريعنا العربية إلى المشاريع الزراعية والصناعات الغذائية بغية الوصول للاكتفاء الذاتي وإن أمكن مستقبلاً تصدير المواد الغذائية الفائضة.

١٢) ضرورة السعي من أجل زيادة المشاريع الاستثمارية البيئية في الوطن العربي وترجيحها على الاستثمارات الخارجية.

١٣) ضرورة التخفيف التدريجي من العمالة الأجنبية والاستعاضة عنها بالعمالة الوطنية بغية إتاحة مزيد من فرص العمل للشباب العربي.

١٤) ضرورة اعتماد المرونة والقدرة على التكيف والتبسيط وتقديم التسهيلات والتنازلات للآخرين ولاسيما بين العرب بغية اجتياز الصعوبات المحلية والدولية ولاسيما الركود الاقتصادي المخيف السائد حالياً في العالم.

١٥) ضرورة تطوير صادراتنا بحيث تكون مواد مصنعة وأن تكون وارداتنا مواد أولية بغية إتاحة مزيد من فرص العمل للشباب من خلال الاستيراد والتصدير وزيادة الدخل القومي.

١٦) ضرورة الاعتماد على العلم والتكنولوجيا والبحث العلمي المصادر الثلاثة الأساسية من أجل نهوض المجتمع العربي، كذلك لابد من

الحفاظ على الكفاءات العلمية وتطويرها وتحقيق طموحاتها كما ونوعا فهي الثروة الحقيقية للوطن.

١٧) ضرورة السعي الجاد للانتهاء من الأمية في الوطن العربي الداء الفتاك الذي يمنع أي تقدم حقيقي في الوطن أو تخفيضها على الأقل لتصبح كحد أعظمي ١٠٪ من مجموع السكان.

١٨) ضرورة الاهتمام بالشباب وتأمين حقهم في الحياة الحرة الكريمة وذلك بتأمين حاجاتهم المادية والروحية وتلبية طموحاتهم ولاسيما في تأمين المسكن والزواج وفرص العمل والتعليم الفعال والصحة.

١٩) ضرورة الاهتمام بالمرأة وتفعيل دورها في جميع أنشطة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٢٠) ضرورة زيادة الحريات الديمقراطية وتشجيع المنظمات والأندية الشبيبية والاتحادات الطلابية والنقابات وكل مايرتبط بالشباب من أنشطة ومجالات الإبداع رياضية وفنية وثقافية وتشجيع كافة أنواع الهوايات.

٢١) على الوطن العربي أن يسعى لتأمين فرص عمل لكل شاب بلغ١٥ سنة فأكثر بغية الوصول التدريجي إلى نسبة عمالة ٤٠٪ من السكان، كما يجب أن يكون لكل انسان الحق والواجب في العمل مدة ٤٠ ساعة فعلية جدية بالمتوسط اسبوعيا وعلينا أن نعتبر التعليم النظامي والتأهيل المستمر من ضمن ساعات العمل الفعلية بشرط أن يكون كل منها فعالاً وذا نتائج إيجابية.

٢٢) ضرورة إعادة النظر في كافة مراحل التعليم النظامي وتطوير خططه ومناهجه وطرق تدريسه ووسائل الإيضاح ونوع الكتب المدرسية والجامعية وربطه بخطط التنمية والأهداف الاستراتيجية كما المطلوب تحسين الأوضاع المالية والمعاشية والعلمية لكافة العاملين في هذا المجال واعتماد التأهيل المستمر للجميع.

٢٣) ضرورة السعي الجاد لتطبيق نظام ضريبي فعال على الجميع

وتوزيع الدخل بحيث يحقق العدالة الاجتماعية ويقارب بين الناس وليس هناك أجمل من أن تسود المحبة والإحترام المتبادل والقدرة على العيش والتعايش المشترك بين الناس.

٢٤) ضرورة اعتبار الإنسان العربي أسمى مافي الوجود وهو الوسيلة والغاية وضرورة ترجيح القيم الانسانية والروح الجماعية على القيم المادية والفردية و الاستهلاكية.

٢٥) لابد من تبني بأن واحد التراث القديم والأصالة من جهة والمعاصرة والتحديث من جهة ثانية حتى لايحدث انفصام وشرخ في البنية العربية وإبعادها عن المشاركة في بناء الحضارة المعاصرة.

٢٦) ضرورة الاهتمام المتزايد بالطفولة ورعايتها وتأمين حقوقها وحاجاتها وتحسين وتطوير دور الحضانة والمدارس وتشجيع الأطفال على اللعب وممارسة الهوايات المختلفة وتفجير الطاقات الخلاقة لديهم وتشجيعهم على التعبير عن الذات فإن ذلك يخلق منهم مبدعين مستقبلاً.

٢٧) لابد من أن يلعب الاعلام والحكومات وكافة الجهات المسؤولة الأخرى ولاسيما الجهات السياسية والدينية والروحية دوراً ايجابياً في توعية الجماهير العربية ولاسيما الشباب منهم وتسليط الأضواء على التحديات والصعوبات التي تواجه الأمة العربية وتحصين هذه الأجيال ضد التضليل الإعلامي والغزو الثقافي الخارجي الذي يسعى للتلاعب بالعقول واستلابها وعزلها عن مجتمعها وتوجيهها نحو الاختيارات الخاطئة.

٢٨) ضرورة الاستئناس والاستفادة من تجارب الدول الأخرى، ولاسيما تلك الدول ذات التجربة الحديثة الناجحة مثل اليابان وبعض الدول النامية التي تطورت حديثاً مثل الصين، الهند، تايوان، كورية الجنوبية، كوبا، البرازيل، الارجنتين وغيرها.

أخيراً يمكن تلخيص كل ماجاء سابقاً بأن نقول إننا احوج مانكون للنهوض هو القيام بوضع الخطط التنموية الصحيحة التي تلبي حاجات

الوطن العربي وتواكب التطورات العالمية من أجل تحقيق الحياة الأفضل والمستقبل الأكثر أماناً وازدهاراً للأجيال الصاعدة .

وعلينا أن ندرك باستمرار أن هذا العصر هو عصر ديناميكي بكل ماتعنيه هذه الكلمة من معنى ولابد من أن نكون بمستواه حفاظاً على حقنا في البقاء وإيجاد موقع قدم لنا بين الأمم الأخرى وهذا يتطلب حشد جميع الجهود والطاقات الممكنة والعمل الجاد المثمر لتحقيق أهدافنا العادلة . . . . . .

أهـــم المراجـــع :

- التحدي العالمي — جان جاك شرايبر
- التحديات التي تواجه الوطن العربي — م. عبد اللطيف زرنه جي
- المصير العربي من عام ١٩٩٠ - ٢٠٣٠ — خليل الجهماني
- منشورات اليونسكو
- العلوم والسياسة العلمية في الوطن العربي — انطوان زحلان
- هجرة العقول واستنزاف الادمغة — مكتب الاعلام والنشر
- مستقبل التعليم والبطالة في الوطن العربي — د. نبيل يعقوب النواب، د. نادر فرجاني
- الاتحاد العربي للتعليم التقني — الأمانة العامة
- مختارات من مجلات وصحف عربية

❊ ❊ ❊

الأساس المعرفي للشخصية: الذكــــاء الاجتماعــــي

د. محمد عبد الله

سوف نلقي الضوء في هذه المقالة على نظرية الشخصية المستندة إلى الذكاء الاجتماعي Social intelligence والذي يعتمد عليه الناس في حل مشكلاتهم اليومية ومطالب الحياة المختلفة. ينشأ هذا البحث من الطريقة المعرفية للشخصية Cognitive approach of personality المتضمنة كلاً من نظرية البناء الشخصي لجورج كيلي والتعلم الاجتماعي لروتر وباندورا.

(*) د. محمد عبد الله: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس الاكلينيكي، أستاذ الصحة النفسية في كلية الآداب بجامعة حلب.

إن هذه الطريقة تمكننا من تقويم الثبات والتغير في السلوك الاجتماعي استنادا لنفس المبادئ السيكولوجية وكما وضح البورت (١٩٢٧) ان الأفراد لايتصرفون بالطريقة نفسها، أي هناك فروق فردية فيما بينهم، لكن كل فرد يتسم سلوكه بدرجة من الثبات والاتساق بحيث يمكن التنبؤ به.

إن التركيز على المعرفة cognition* في نظرية الشخصية ليس جديدا في علم نفس الشخصية ولكن طريقتنا الحالية تتركز حول المعرفة الاجتماعية** Social cognition. إن المعرفة الاجتماعية تلعب دورا هاما في تحديد المحتوى البنائي والتنظيمي للشخصية. في حين أن للذكاء الدور الهام والمميز في تحديد طريقة الفرد الفريدة للتعامل مع المشكلات التي يمر بها ووضع الحلول لها في المواقف الاجتماعية. وفي كلتا الحالتين فإن انتباها، أقل سيتم توجيهه نحو توضيح القدرات الأولية الاجتماعية في حين سيتم التركيز على الطرائق الفردية للشخص في حل المشكلات ومطالب الحياة اليومية.

إنَّ هناك عددا من الأسئلة المطروحة فيما يتعلق بسمات الشخصية والأساليب المعرفية والادراكية cognitive styles (بيرفين ١٩٨٥) ودورها في الشخصية. ونحن لانقلل من الدور الذي تلعبه هذه السمات والأساليب في تحديد الشخصية وتنظيمها، ولكن الناس يظهرون ويقدِّمون معاني وقيماً متنوعة وأكثر مرونة للمواقف المختلفة استنادا لعملياتهم المعرفية والإدراكية واستنادا لأهدافهم المرتبطة بتلك المواقف والأوضاع. إن نظرية السمات لاتملك إلا القليل في تفسير ذلك. إننا بحاجة إلى نظرية واسعة تكون قادرة على تفسير كل من الفروق في السلوك داخل الفرد ذاته (بين الفرد وذاته في محيطه النفسي) وخارجه أيضا (بين الفرد ومحيطه الخارجي).

إن المتغيِّر خارج الفرد -وخاصة المواقف والظروف المختلفة- هو ما

---

*) المعرفة cognition يشير إلى العمليات العقلية التي يتم بواسطتها تحويل ما يدركه الفرد ويستقبله إلى عمليات مجردة ومختزنة بحيث يمكن استخدامها في المواقف المختلفة. ومن هذه العمليات المعرفية: الإدراك والتخيل والترميز والتذكر ومعالجة المعلومات.

**) المعرفة الاجتماعية: وهي العمليات المعرفية والعقلية المستخدمة في الموقف الاجتماعي وتحدد السلوك الاجتماعي للفرد.

يميز الذكاء. إن التصرف والسلوك الذكي على النقيض من السلوك الغريزي والانعكاسي يكون أكثر مرونة، ليس نمطيا صارما، كما أنه أكثر عقلانية ومنطقية وأكثر اجرائية. وهكذا يبدو أن نظرية الشخصية تتركز بشكل منطقي على الذكاء الانساني وخاصة الذكاء الذي يستخدمه الناس في تعاملهم وعلاقتهم الاجتماعية (الذكاء الاجتماعي).

وكما نعرف: «ما هو الذكاء، إذا لم يكن القدرة على مواجهة المشكلات بسلوك مبتكر وبطريقة ابداعية». إن مهمة علماء نفس الشخصية هي توضيح اختلاف سلوك الأفراد بحيث أن كلا منهم يرى في نفس الموقف أو الموضع مشكلات مختلفة لا يراها الآخر، والأكثر من ذلك أهمية أن الفرد نفسه يواجه موقفين بطرائق مختلفة. إن اهتمامنا سينصب على المحتويات والعمليات العقلية التي تمثل المركز في التفاعل الاجتماعي. وكما يظهر في حل المشكلات ومعالجتها، فإن الفروق الفردية في السلوك الاجتماعي تعكس فروقا فردية في إعداد الناس وحلهم لمشكلاتهم اليومية والمواقف المختلفة. إنهم من خلال وضع حلول لمشكلاتهم يشكلون مخزون ذكائهم الاجتماعي Social intelligence.

إن محتوى الذكاء وتنظيمه الاجتماعي يضم أكثر مما هو فردي وخاص لكل شخص، وفوق ذلك، فإنه يشكل الأساس المعرفي والإدراكي للشخصية Cogintive basis for Personality.

التفاعلات الاجتماعية للمشكلات:

نبدأ الحديث عن التشابه بين التفكير وحل المشكلات كما تبدو في التفاعل الاجتماعي وكما درست من قبل علماء علم النفس المعرفي (نويل وسيمون ١٩٧٢). إن كل تفاعل اجتماعي، سواء أكان مستمرا دائما أم آنيا -يمثل مشكلة أو مجموعة مشكلات تتطلب حلا.

إن الشخص الذي يدخل في موقف اجتماعي ولديه تصورات مسبقة عن ذاته وعن الآخرين ضمن هذا الموقف، يعمل على وضع أهداف وإيجاد طرق وأساليب تمكنه من إنجاز وجهة النظر المرغوبة والهدف المطلوب. إن

كل عنصر في الموقف يؤثر في العناصر الأخرى، (دارلي وفازيو . ١٩٨٠). وفي كل مرحلة فإن الشخص يسأل بشكل ضمني، Implicit- أسئلة من مثل: «ماذا أريد الآن؟» «ماهي الآثار والنتائج المترتبة على تصرفاتي؟»، «كيف يمكنني الوصول إلى ما أريد وأرغب هنا؟»، ففي حين يعمل هذا الشخص في جوهر المشكلة الاجتماعية فإن الأبنية والعمليات المعرفية هي المركز والأساس: انطباعات الشخص، أفعاله، أعداده، تكون متأثرة بكامل إدراكه ومعرفته الاجتماعية وبمخزون طرائق التفاعل الاجتماعي التي يعملها. وتتضمن بعض التفاعلات الاجتماعية مشكلات محددة واضحة تدفع الفرد للعمل وفقا لمعارفه للوصول إلى أفضل الحلول لها، مثلا، عند مقابلة شخص غريب في مجتمعنا فإننا نرحب به ونقدم له الدعوات والترحاب. إن مثل هذه المهمات والمطالب تعتمد على الذكاء الاجتماعي استنادا إلى وضوحها. كيف ترحب بشخص ما في بلد غريب عندما لا تعرف قوانين ذلك البلد، أو أن المعايير المتعارف عليها غير واضحة بالنسبة لك؟ إننا نتوقع العديد من أشكال التفاعل الاجتماعي التي تتضمن مشكلات ومطالب مثل هذه، وإن شخصية الفرد تبدو في محاولة حل مثل هذه المشكلات.

بنية الشخصية: أنواع العمليات المعرفية:

مع أن هناك وجهات نظر مختلفة بين علماء النفس المعرفي (هاستاي ١٩٨٥) فإنهم جميعا يركزون على التمثلات العقلية الداخلية للبيئة، وعملية نقل وتحويل هذه التمثلات العقلية إلى سلوك وفعل. ومن وجهة نظر معرفية إدراكية، ربما تبنى الشخصية من الفروق الفردية في العمليات والأبنية أو التركيبات العقلية التي توجه التفاعل الاجتماعي. هذا المستودع من الذكاء الاجتماعي يكون مخزنًا في الذاكرة على شكل معرفة منظمة Organized knowledge ومن ثم فإن هذه المعرفة، تشكل الأساس البنائي للشخصية structural basis for personality. وفي محاولة توضيح خصائص هذه المعرفة، سنتبع طريقة علم النفس المعرفي Cognitive psechology والذكاء الاصطناعي Artificial intelligence للتمييز بين المعرفة التوضيحية والمعرفة

الأدائية، وبين المعرفة الحدثيَّة العَرَضيَّة والمعرفة الدلالية اللفظية (أندروسون، ١٩٨٣)، (هاستاي وكارلستون ١٩٨٠).

إن المعرفة التوضيحية التفسيرية declarative cognition تتضمن الحقائق المتعلقة بطبيعة العالم الفيزيقي والاجتماعي. أما المعرفة الأدائية فتتضمن المهارات والاستراتيجيات والقواعد التي يتم من خلالها استعمال المعرفة التوضيحية التفسيرية ونقلها وتحويلها. ومن جهة أخرى فإننا في المعرفة التوضيحية ذاتها نميز بين نوعين آخرين للمعرفة وهما: الحَدَثيَّة العرَضية episodic والدلالية اللفظية semantic.

فالمعرفة الحدثيّة العَرَضيَّة هي القاموس العقلي للمعلومات المجردة والمصنفة. أما المعرفة الدلالية اللفظية فتضم السير الذاتية، والأحداث النوعية المرمزة في سياق الذات كشخص خبير ومجرب أو يمر بخبرات وأحداث وتجارب معينة مميزة، وكذلك الزمان والمكان الذي تحدث فيه.

إن هذا الوصف يزودنا بتصنيف للابنية والعمليات العقلية المتضمنة في المعرفة الاجتماعية: المفاهيم concepts والأحداث events والقواعد أو القوانين (انظر الجدول (١)).

الجدول (١) تصنيف بناء وعمليات المعرفة الاجتماعية

المعرفة التوضيحية الدلالية	المعرفة التوضيحية	المعرفة الإدائية الاجرائية
نظرية ضمنية للشخصية	-العرَضية	التصنيف
الفئات الاجتماعية	ذاكرة الشخص	الخصائص السببية
الذات	الذاكرة الخاصة بالسير الذاتية	تكامل المعلومات
أشخاص آخرين	والأحداث النوعية المميزة	الأحكام
سلوكات وتصرفات		اختبار الفرضيات
اجتماعية		الترميز والاحتفاظ والإعادة
أوضاع ومواقف اجتماعية		الانطباعات
نصوص مكتوبة		نصوص مكتوبة

إن المعرفة التوضيحية الدلالية في المجال الاجتماعي تؤلف ما يسمى بنظرية الشخصية الضمنية أو (النظرية الضمنية للشخصية)، المعارف البديهية والإدراكية المتعلقة بأسباب السلوك، والمعايير العامة والأساسية لخصائص الشخصية، والعلاقة بين تلك الخصائص، وبشكل أدق تتضمن النظرية الضمنية للشخصية الفئات والأوصاف التي تستعملها لتوضيح المثيرات الاجتماعية وتفسيرها: من أناس آخرين، ذواتنا، أفعال شخصية، تصرفات اجتماعية وسلوكات مع الناس الآخرين، والمواقف التي تحدث فيها التفاعلات والعلاقات الاجتماعية (كانتور وميشيل ١٩٧٩، هامبسون ١٩٨٢) إن هذه المفاهيم الاجتماعية تضم معلومات غنية عن السلوك النموذجي لأنماط الناس ضمن الإطار الاجتماعي الاعتيادي. إن المعرفة التوضيحية الدلالية تظهر في شكلين: معرفتنا بخبرات وتجارب وتصرفات الناس الآخرين، وكذلك تقرير السيرة الذاتية والخبرات الخاصة والشخصية. لقد تنبه الباحثون بشكل لابأس به إلى دراسة المبادئ التي يتم عن طريقها الترميز symbolization والتنظيم organization والإعادة recall واستعمال الذاكرة using memory في مجال المعرفة الاجتماعية. ومع أن القليل قد عرف حول هذه المبادئ كي يتم استعمالها وتطبيقها في الذاكرة الخاصة بالسير الذاتية، فإن هذه الذاكرة لها أهميتها لأنها تزودنا بالأساس اللازم للتناسق والتجانس الخاص الذي يتوسط التغير والمرونة السلوكية. إن الذاكرة المتعلقة بالسير الذاتية تمثل تقريرا مستمرا للخبرة والأفكار والتصرفات. إن الذاكرة المتعلقة بالسير الذاتية تمثل تقريرا مستمرا للخبرة والأفكار والتصرفات، أنها مجرى الشعور المتعلق بما يحدث في الماضي وبما سيحدث بالمستقبل. والمضمون الآخر للذكاء الاجتماعي هو المعرفة الاجتماعية الادائية أو الاجرائية بما تضم من استراتيجيات، وقواعد لتفسير المواقف والتخطيط للسلوك والعمل. إنها القواعد التي تمكننا من تشكيل الانطباعات عن الآخرين impression of others والعوامل المسببة، ترميز

وإعادة واستذكار الخبرات الاجتماعية والتنبؤ بالسلوك (سميث ١٩٨٤). مثلا، بينت إحدى الدراسات إن هذه القواعد والطرق المتضمنة في الذكاء الاجتماعي تمكننا من تصنيف الناس في فئات، إنها تتألف من المعرفة الدلالية اللفظية التي تساعد في المواقف التي يجد فيها الناس أنفسهم والاعتماد عليها كمراجع وأسس لما حدث ويحدث في المستقبل. إنها كالمعرفة الأدائية تعتبر دليلا للسلوك في المواقف من بدايتها حتى نهايتها.

إن الأفراد يتصرفون بشكل ذكي باستعمال المفاهيم والطرق والإجراءات التي تضمنها مخزون ذكائهم الاجتماعي في المشكلات المختلفة، وتشكيل المقاصد والغايات، ودليل السلوك والعمل، وتقييم النتائج (بارون ١٩٨٢)، هذه المهارات تمكن الفرد من النظر للمشكلات كما تحدث إضافة إلى مصدرها، والتخطيط للعمل والسلوك المناسب بما يحقق الأهداف المرسومة.

الفروق الفردية في العمليات والأبنية المتعلقة بالمعرفة الاجتماعية:

من وجهة نظر معرفية إدراكية، فإن الفروق الفردية في التفاعل الاجتماعي تعكس فروقا فردية في الذكاء الاجتماعي. وهذه الفروق تأخذ شكلين اثنين أولا: في أساس المعرفة الاجتماعية التوضيحية التفسيرية ضمن مجال محدد، ثانيا: في المعرفة الاجتماعية الأدائية الإجرائية للمجال نفسه، ومع أن بعض هذه الفروق قد درست استنادا لأعمال جورج كيلي المتعلقة بالأبنية الشخصية، فإن اهتماما قليلا قد وجه لهذه الفروق في مجال بحوث المعرفة والإدراك الاجتماعي، وقد وضع بعض العلماء مثل كيهلستروم ونابسي (١٩٨١)، أشكالا ومخططات تجريبية للمعرفة الاجتماعية التكيفية بهدف تقييم أشكال سوء التكيف الخاصة بالمعرفة الأدائية والتوضيحية وذلك لتحديد السلوك الشاذ أو اللااجتماعي. مثل هذه التقنية تزودنا بخريطة لمعرفة الفرد، حياته الاجتماعية وإدراكه العمليات المعرفية العقلية التي توجه الأحكام والعلاقات الاجتماعية للفرد. وبنفس السياق فقد حددت بعض

الدراسات فروقا في الإدراك الاجتماعي كما يبدو في الشخصية السوية.

إن الاختلاف في تركيب المعرفة الاجتماعية ومحتوياتها الدلالية والفرضية الحدثية يزودنا بالأساس الضروري للفروق الفردية في حل المشكلات. فللناس مثلا، مجالات مختلفة من الخبرات والتجارب المتعلقة بالعالم الاجتماعي وتعمل على تشكيل مفاهيم الذات المتعلقة بذلك (ماركوس ١٩٧٧). إن الفروق الفردية في تشكيل وبناء المعرفة بمجال محدد تنعكس في تفسيرات الناس للمواقف والأوضاع التي يمرون بها. فالانبساطية أو القلق يعتبر محدداً ذاتياً للفرد وهذا ما يدفعه للتفاعل والعلاقات الاجتماعية من أجل اختبار مهاراته في ذلك المجال.

بنية الشخصية: المفاهيم والقواعد أو الأسس.

إن الأساس المعرفي للشخصية وخاصة الذكاء الاجتماعي، يلعب دورا هاما في علم النفس المعرفي وكذلك في المعرفة الاجتماعية. وهناك أشكال متعددة تمثل ذخيرة الأدوار والمفاهيم الاجتماعية.

١ - المفاهيم الاجتماعية social concepts: وتضم: الشخص، والموقف، ومفهوم الذات. إن من أهم المفاهيم الرئيسية للذكاء الاجتماعي هي المفاهيم الاجتماعية التي يستخدمها الشخص في تشكيل خبرته الذاتية. إن الأحداث الخاصة به والمفاهيم الاجتماعية تمثل حزمة المعارف المكونة حول نماذج الناس people kinds والمواقف situation والذوات selves. ومن المفاهيم الاجتماعية الشائعة، مثلا، الأنماط الاجتماعية للرجال والنساء، نماذج الشخصية، كالانسان الغيْري أو ذي القوة والسيطرة، كما تضم عددا من المفاهيم الخاصة في بعض المواقف الاجتماعية. وربما يحمل الفرد بعض المفاهيم التي تمثل: ذاتي المستقلة، أو ذاتي العاملة، أو ذاتي الفكرية... إنها جميعها تتفاعل بحيث تشكل شبكة من المفاهيم المترابطة. وفي مرحلة الرشد يكون الفرد قد كوّن شبكة منها بحيث تكون منظمة في عدد محدد ونوعي من المفاهيم الأساسية. مثلا، بعض السلوكات قد تتشكل أساساً من

خلال علاقاتها ببعض الدوافع أو السمات مثل التسلسل الهرمي للسيطرة والخضوع باعتباره سلوكا مرتبطا بدوافع القوة power notives والمواقف التنافسية Competitive situations . وكذلك سلوك بناء الهُوية والذات، وسلوك الأنا الاجتماعية (المتعلقة بالانتماء الاجتماعي) والموجهة بدوافع الانتماء للجماعات . وهناك سلوك أساسي وهو المتعلق بكيفية التعامل والتكيف مع الفقدان والانفصال separation حيث يخدم في تنظيم عدد من المفاهيم الضرورية للمحافظة على الثبات والاتزان الأنفعالي emotional stability .

٢- الأحداث الاجتماعية : Social events وتضم الذاكرة الشخصية وحياة الفرد الخاصة المختلفة . إنها تحفظ الحوادث المتعلقة بالذات، والمعلومات الحقيقية حول السياق ومجرى هذه الحوادث . كما تحفظ الخبرات الذاتية ومحصلات الأحداث وآثارها .

وتتشكل هذه الأحداث، مثلها مثل المفاهيم والمدركات الاجتماعية على شكل شبكة مترابطة توجه السلوك .

٣- القواعد الاجتماعية social rules : وتضم قراءة المواقف والأوضاع والتخطيط للسلوك .

إن المحتوى الآخر للذكاء الاجتماعي يمثل مخزون القواعد : القواعد التفسيرية Interprative rules المستعملة لقراءة المواقف، وكذلك القواعد الفعلية العملية actives rules المستعملة لتخطيط السلوك المطلوب اتباعه في تلك المواقف التي تم تفسيرها وقراءتها .

ويستخدم الفرد عادة هذه القواعد بشكل متزامن ومتسق مع مخزون المفاهيم والمدركات الاجتماعية الأخرى . وغالبا ما تكون القواعد التفسيرية ضمنية implicit عند مواجهة الموقف ومحاولة قراءته وتفهمه . في حين تكون القواعد الفعلية العملية ظاهرية وصريحة explicit عند اتباع الفرد لسلوك ما ضمن الموقف .

الذكاء الاجتماعي في سياق مطالب الحياة اليومية: تقويم الشخصية وقياسها.

تتراوح مطالب ومشكلات الحياة التي يستخدم فيها الفرد ذكاءه الاجتماعي على درجات ومستويات مختلفة. فهناك المستوى الواقعي العملي، حيث نلاحظ الفرد يواجه مهمة اختبار موعد مع صديق، أو موعد للحفلة أو مشكلة تتعلق بإنجاز العمل بمستوى لائق. وعلى المستوى الأكثر تجريدية نلاحظ مشكلات ومهمات متعلقة بأداء المواقف المقنعة التي يرضى عنها الفرد والمتعلقة بدرجة الانتماء والسيطرة أو المكانة... الخ. وكل من هذه المستويات يخدمنا في قياس الذكاء الاجتماعي وتقويمه.

في الممارسة العملية نفضل أن نركز على مشكلات متوسطة التجريد مثل اختيار المهنة واختيار الصديق، والتخطيط للأسرة أو عملية التكيف مع التقاعد.

وبعد خطوة انتقاء المشكلات أو المطالب التي سيتم قياسها والتي تتطلب درجة من الذكاء الاجتماعي، نقوم باختيار المفحوصين المناسبين. وبالواقع، يمكن قياس الذكاء الاجتماعي عند أي فرد ولكن الأمر الضروري هو العمليات المعرفية والعقلية التي يستعملها الفرد في مطالب الحياة اليومية والتي يمكن قياسها. ويمكن اتباع الطريقة الطولانية من خلال متابعة هؤلاء المفحوصين وسلوكاتهم في مواقف حياتية مختلفة تبين مدى استخدامهم مكونات ذكائهم الاجتماعي.

الخلاصة: الذكاء الاجتماعي والشخصية:

إن الفروق الفردية في السلوك الاجتماعي تعزى بشكل رئيس إلى الفروق الفردية في الذكاء الاجتماعي. ويضم الذكاء الاجتماعي المفاهيم الاجتماعية، والقواعد التي يتبعها الفرد في حل المشكلات ومطالب الحياة اليومية. إن دينامية الذكاء الاجتماعي تضم تطبيق المفاهيم والقواعد وذلك

لقـراءة المواقف والتخطيط للسلوك والتصـرف المناسب. هذه المفـاهيم والقواعد يتم اكتسابها عن طريق آليات النمو المعرفي والعقلي عموما، وعن طريق التعلم الاجتماعي خاصة. إن مخزون الذكاء الاجتماعي للأفراد المختلفين تتشابك مع المفاهيم المحددة والقواعد المعتمدة في ثقافة المجتمع من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، كما أنها تختلف أيضا لأن عدد المفاهيم والقواعد تكون مكتسبة من خلال خبرات الفرد الذاتية وتاريخه الاجتماعي المتميز.

قد يتشابه الناس في حل المشكلات ومطالب الحياة ولكن يختلفون في حلهم وتعاملهم مع العديد من المشكلات والمهمات التي تظهر فروقا فردية. إن بعض الأفراد قد يطورون طرقاً معينة ومحددة في حل مشكلاتهم وهذا يعكس المفاهيم والقواعد التي يتبعونها في المواقف العديدة وتمثل ذكاءهم الاجتماعي. وفوق ذلك فإن تحليل الذكاء الاجتماعي يعتمد على نظرية التعلم ويتضمن التغير والثبات أيضا. إن الأساس المعرفي للشخصية قد وصف بأنه «ذكاء» وذلك لأن الانسان يتعلم المفاهيم والقواعد التكيفية المناسبة في سبيل حل مشكلات الحياة اليومية.

إن صلات السلوك المعرفي يمكن فهمها أكثر من خلال متابعتها بفترات أطول حيث يعمل بشكل صريح أو ضمني اعتمادا على ذكائه الاجتماعي.

المراجـــع:

1- Allport G. (1937) Personality: A psychological interpretation. New York, Holy.

2- Pervin J. (1985) Personality: Current controversies, Issues and directions. Annual review of personality 36.83- 114.

3- Newel A. and Simon H. (1973) Human problem -Solving.

Englewood Cliffs, NJ: Prentice -Hall.

4- Darley and Fazion R. (1980) Expectency confirmation processes arising in the social interaction seguence. American Psychologist 28. 404- 416.

5- Hastie R.(1985) Aprimer of information -processing for the political scientist in R.Law (Ed) political psychology. Hillsdole NJ. Larence Erlbaum.

6- Anderson P. (1985) The Architecture of cognition. Cambridge Harvard University press.

7- Hastie R. and Carlston D.(1980) Theoretical issues in person memory. In R. Hastie, Ostrom. E. Person memory: The cognitive Basis of social perception. Hillsdole NJ. lawrence Erlbaum.

8- Hastie R. Park B. and weber R. (1984) social memory in Handbook of social cognition by wyer R.(Vol 2) Hillsdole NJ. Lawrence Erbiuam.

9- Markus H.(1977) Self -Schema and Processing Information about self. Journal of personality and social Psychology. 35- 63- 78.

10- Spence J. and Izard C. (1985) Motivation, Emotion and Personality. Elsevier science publisher: B.V.

❋ ❋ ❋

الدراسات والبحوث

هوامش على صدمة الحداثة في الشعر العربي

حسين الجمعة

ليس من اليسير، ولا من المستحب عندي، أن أقف على المصطلحات الأدبية لتعريفها أو تفسيرها، ولاسيما هذا المصطلح الجديد، المعقد، «الحداثة» في الشعر العربي، التي لا أرى أنها تبلورت في مفهوم نقدي متفق عليه. فما زالت خصائصها الفنية، المضطربة بين الشعر والنثر، لاتسعف بتعريف أو تفسير علمي دقيق.

* حسين الجمعه: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. من مؤلفاته: «القامة والظل»، «الأصول المنهجية والنظرية في البيان النقدي».

إلا أنه، مبدئياً، يمكن القول إن الحداثة في الأدب والفن عامة، وفي الشعر خاصة، نقلة نوعية فكرية وفنية، تحاول أن ترسخ قيماً جديدة تتجاوز التاريخي بأساليب وأشكال خارقة للمألوف..

بمعنى آخر، وعلى حد تعبير أحد كبار شعراء الحداثة أدونيس، فإن مبدأ الحداثة هو(الصراع بين النظام القائم على السلفية، وبين الرغبة العاملة لتغيير هذا النظام، ويهدف فنياً إلى الخلق لأعلى مثال)[١]

هذا الفهم الحداثي، بهذا المعيار، كان له ردود فعل مختلفة، وحادة. فهمه بعضهم على أنه تقويض للأصالة، وفهمه آخرون على أنه اختلاط وفوضى، وآخرون ذهبوا إلى أنه تجديد لبنية الشعر القديم، تبعاً لمستجدات الحياة الفكرية والفنية، واستجابة لروح العصر..

فكان لابد وأن تثير هذه المفاهيم المختلفة صراعات جدلية بين المتطرفين السلفيين والمجددين، نشأ عنها مصطلحات تفريعية أخرى كثيرة، تمحورت حول الأصالة والمعاصرة.

وتاريخياً، فقد حدث، من الناحية الشكلانية، أن ظهر في الاربعينات، شعر «التفعيلة» الذي كان تطويراً معقولاً ومقبولاً لأوزان الشعر القديم، إلا أنه، لكونه ظاهرة جديدة، صدم الذوق العام، لخروجه على الشكل العروضي العريق الذي ألفه الحس العربي.

ولكن هذا الذوق، الذي كان لابد له أن يتطور بحكم اتساع التجربة، الزماني والمكاني، و مالبث أن أخذ يتعامل، وإلى حد ما، مع هذا الشكل الجديد، بعد أن اكتشف أنه متوفر على الإيقاع الموسيقي العروضي الذي هو، في الحقيقة، قوام الشعر.

إلا أن نزعة الشعراء المجددين إلى التغيير، لم تقف عند تطوير الشكل الخارجي للقصيدة، بل تجاوزته في العمق، بتأثير تيارات الشعر الأوروبي، فأوغلت، فيما تأثرت به من خصائص تعبيرية معقدة التراكيب، في الصور المجازية، وفي الرؤى التي تتداخل إحداها في الأخرى، عبر القصيدة، حتى

ليصعب، في كثير من الأحيان، ربط الجملة الشعرية بما يسبقها أو يليها، وبالتالي فيما أسبغت على الأشياء من صفات روحانية تخيلية، هي غير ماهي لها وضعياً، مما أدى إلى توضع ظاهرتي التعقيد والغموض اللتين صدمتا، هذه المرة، وبطبيعة الحال، الذوق العام والخاص.

والواقع أن بعض هذه الخصائص الحداثية، كان لها جذور في الشعر العربي القديم، ولاسيما في شعر أبي تمام الذي صدم ذوق معاصريه فيما استحدث من صور مجازية خرق بها المألوف، فوسم بالتعقيد والغموض والإحالة.

ولإدراك التماثل، أو على الأقل، وجه الشبه بين مااستحدثه أبو تمام في خروجه على أنماط القدماء، وبين الخصائص الحداثية في الشعر الجديد، لابد من وقفة تاريخية على أسوار أبي تمام، لنكتشف بصماته في شعر الحداثيين الجدد.

(٢)

في كتابه (الموازنة بين الطائيين البحتري وأبي تمام، قدم لنا «الآمدي» تقييماً مفصلاً للمناظرات الجدلية التي قامت بين أصحاب البحتري ممثل القديم، وبين أصحاب أبي تمام ممثل الجديد، بعد أن انقسم الناس حولهما في عصرهما، ومابعد عصرهما.

وتجدر الاشارة إلى أن الحوارات الطويلة والمتشبعة التي نقلها الآمدي عن الفئتين المتخاصمتين، إنما تجسد ميله الشخصي، الذاتي التأثري، إلى شعر البحتري، ونفوره من شعر أبي تمام، مسوغاً ذلك بقوله: «كان البحتري أعرابياً مطبوعاً، وعلى مذهب الأوائل، يتجنب وحشي الكلام والتعقيد، ويمتاز بحلاوةاللفظ وصحة العبارة، وقرب المأتى، وانكشاف المعاني». (٢)

أما أبو تمام، فكان «من أصحاب الصنعة والتدقيق والكلام الفلسفي الذي أخرجه عن المألوف بما استحدث في الشعر من معان معقدة تحتاج إلى تأمل وتفكير، حتى صار كثير مما أتى به لايعرف إلا بالحدس والظن، وحتى

لاتخلو له قصيدة من عدة أبيات يكون فيها مخطئاً، أو محيلاً، أو عادلاً عن الغرض، أو مفسداً للمعنى، أو مبهماً، وحتى لايقوّم ولايكون له مخرج . . لايشبه أشعار الأوائل ولا على طريقتهم، لما فيه من معان مولدة، ولكثرة مايحتاج إلى استنباط واستخراج . . »(٣)

فإذا ماأعدنا النظر في أحكام الآمدي على شعر أبي تمام، خيل لنا أنه بإزاء أحد كبار شعرائنا الحداثيين الجدد، الذين يلتقون مع أبي تمام في مجمل هذه الخصائص.

هذا من الناحية النظرية، أما الناحية التطبيقية التي استند إليها الآمدي في تعليل هذه الأحكام، فهي مارواه من الحوارات التي قامت بين الطرفين.

والحوارات، كما قلت، طويلة ومتشعبة، أكتفي بنموذج عنها، يلخصها ويجملها بوضوح.

- قال صاحب أبي تمام:

« إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه لدقة معانيه . . لقد فهمه النقاد والعلماء، وإذا عرفت هذه الطبقة فضيلته، لم يضره طعْن من طعن عليه».

- قال صاحب البحتري:

« إن ابن الأعرابي، والشيباني، وغيرهما . . كانوا علماء بالشعر وكلام العرب، وقد علمتم ازدراءهم لشعر أبي تمام، حتى قال ابن الأعرابي: إن كان هذا شعراً، فكلام العرب باطل. وممن أسقط شعره من العلماء: أبو سعيد الضرير، وأبو العميثل، بعد أن استمعا إلى قصيدته التي أولها:

وهنَّ عوادي يوسف وصواحبه
فعزماً فقدْماً أدرك النُجْح طالبُهْ

فأعرضا عنه، وقالا له:

- لمَ تقول مالا يفهَمْ . . ؟

فقال:

- ولمَ لاتفهمان مايقال..؟ »[٤]

وعلى هذا النحو أراد الآمدي، فيما اختاره من احتجاج كل فريق لصاحبه، أن يرجح كفة أصحاب البحتري على كفة أصحاب أبي تمام، حتى لقد أظهرهم بمظهر العجز عن الانتصار لمذهب صاحبهم، تأييداً لنظريته في أبي تمام.

ولكي يبرهن الآمدي على نظريته، عقد أبواباً في أخطاء أبي تمام، في ألفاظه ومعانيه، وفي تعقيداته وغموضه، وركاكة نظمه، وفي استعاراته القبيحة.

قال: أنكر عليه أبو العباس الشيباني قوله:

رقيقُ حواشي الحِلم، لو أن حلمه

بكفيكَ، ماماريت في أنه بُرْدُ

فقال - الشيباني: « هذا هو الذي أضحك الناس منذ سمعوه، إلى هذا الوقت».

قال الآمدي: « ولم يرد على هذا شيئاً». أي لم يعلل سبب إضحاك الناس، وأنا أستدرك عليه وأقول:

« إني ماعلمت أحداً من شعراء الجاهلية والاسلام من وصف « الحِلمَ» بالرقة، وإنما يوصف بالثقل والرزانةوالرجحان:

« أحلامنا تزن الجبال رزانة»

«إنا لتوزن بالجبال حلومنا»

ثم إن « البردُ» لايوصف بالرقة، وإنما يوصف بالمتانة والصفاقة. أما قوله: « لو أن حلمه بكفيك..» ففي غاية القبح والسخافة.. وهو لايجهل هذا من أمر « الحلم» ولكنه أراد أن « يبتدع» فوقع في الخطأ »[٥].. وعابه أبو العباس أيضاً في قوله:

من الهيف، لو أن الخلاخل صُوِرتْ

لها وُشُحاً، جالت عليها الخلاخل

ولم يذكر أبو العباس موضع العيب، ولاأراه علمه، وأنا أذكره فأقول: «إن هذا الذي وصفه أبو تمام ضد مانطقت به العرب، وهو أقبح ماوصف به النساء، لأن من شأن« الخلاخيل والبُرين» أن تعض في الأعضاد والسواعد وتضيق في الأسوق، فكيف جعل خلاخيلها وشحاًتجول عليها . . ؟ وإذا كان الخلخال وشاحاً للمرأة، فقد مسخت إلى غاية القماءة وصارت في هيئة الجُعل». [٦١]

بهذا المنهج اللغوي، الأحادي، ذي الأفق المحدود، أحصى الآمدي على أبي تمام عدداً من الصور المجازية التي وسمها بالإحالة والقبح، لأن الشاعر أخرج بها المفردات اللغوية من أطرها السمانتية الوضعية، إلى مفردات مجازية خرق بها المألوف، فأثارت عواصف من الاستنكار، بل السخرية، حتى إن أحدهم سأله أن يبعث إليه زجاجة مملوءة بماء « الملام» تعريضاً بقوله:

لاتسقني كأس المدام فإنني
صب قد استعذبت ماء ملامي

فأجابه أبو تمام: « لابأس . . شريطة أن تبعث لي بريشة من جناح الذل»، إشارة إلى الآية القرآنية المعروفة: (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة . .)

(٣)

إذن، يمكن القول، بعد هذه الالمامة التاريخية بأطلال حداثية أبي تمام، ومالابسها من عواصف استنكارية. كالذي حدث في الشعر العصري الجديد. إن أبا تمام، فيما استحدث من صور فنية، وفيما ابتدع من معان جديدة خارقة للأعراف والتقاليد الموروثة، كان أول حداثي في الشعر العربي، وإرهاصاً لشعرنا الحداثي الراهن.

إلا أن شعراءنا الجدد، بما توفروا عليه من معطيات الشعر الأوروبي، تخطوا أبا تمام بخصائص إيديولوجية وفنية. هي بطبيعة الحال، ذات منشأ حضاري. ولعل من أبرز هذه الخصائص:

١ - البناء التكاملي للقصيدة، أو لمقطع منها، في المعنى وفي الصورة الفنية التركيبية، خلافاً للصورة الجزئية التي تتألق في الشعر القديم، في البيت الواحد، وأحياناً في الشطر الواحد من البيت.

٢ - الرمزية التي قد تكون شفافة، وقد تكون معتمة، تبعاً لإيديولوجية الشاعر السياسية أو الإجتماعية.

ولقد برزت هاتان الخصوصيتان في أشعار رواد الحداثة، كالسياب، ونازك، والبياتي، ثم أخذت تتبرعم سموقاً في أشعار من تقفوهم حتى تكاملت على نحو هذه الصيغ في النماذج المقطعية التالية:

١ - أدونيس: في «مهيار الدمشقي»:

«تولد عيناه
في سفر يسيل كالنزيف
من جثة المكان»..

يذكرني هذا المقطع بصورة الشاعر القديم:

«... وسالت بأعناق المطي الأباطح»

٢ - علي الجندي: في «الشمس وأصابع الموتى»:

«هذا البحر المائل للأعين ليس الماء
هذا ألوان مازجها ملح
ذوَّبها فنان مهووس كي تحرس كنزاً فنياً
كي تخفي سر بلاد غاصت في الأرض بما فيها
وتظل دليلاً للشمس يجنبها الأنواء».

٣ - محمد عمران: في «الدخول في شعب بوّان»

«وجدت زنّار النهار حول خصري
والشمس كانت في يدي حنّاء
والريح نعلاً أزرقا
وكانت البحار

تفاحة أقضمها»

٤ - ممدوح عدوان: «الينبوع»[٤٧]:

«الصخرة التي بكتْ

وفاجأتني بالنحيبْ

حنّتْ إلى الرجوع

نحو قرية

مذ غادرتها لم تجد صدر حبيب

حنت إلى مفترش أضلاعها

فهزها نبضي الغريب

ذكرها بأنها مهجورة

متروكة للبرد كي يلفها، كل مغيب

حنت على طفل يتيم جائع

ففاض صدر الأم بالحليب»

ربما تكون هذه الصور الفنية، المنضبطة عروضياً بالإيقاعات الجديدة، الأكثر مرونة من الإيقاعات العروضية القديمة، من أجمل صور الشعر السوري لقربها من النفس، ولتماسك جملها الشعرية، وبعدها عن التعقيد.

لذلك يسيغها، فيما أرى، الذوق العام، بله الخاص.

(٤)

إشكاليات الحداثة الجديدة

وكما وقفنا من قبل، في تفاصيل صدمة الحداثة القديمة، على بيانات ناقد واحد، هو الآمدي الذي يمثل، هو والجرجاني، ذروة النقد العربي القديم في القرن الرابع الهجري، كذلك سنقف على بيانات ناقد حداثي واحد وشاعر حداثي واحد، هو في كلا الحالين: «أدونيس» في كتابه الثالث «صدمة الحداثة» من كتابه الكبير (الثابت والمتحول).

واللافت للنظر أنه في تنظيره لخصائص الشعر الحداثي، لايصدر أحكامه على نماذج معينة، وإنما يطرح، نظرياً، القيم الجديدةالتي ينبغي أن يتوفر عليها الشعر الجديد ليكون حداثياً.

يقول أدونيس: (علامة الجدة: نفي السائد المعمم، ورفض الاندراج فيه، والإنفصال عن هذا الشكل «القمعي». فالرفض أو النفي، إلى كونه علامة الجدة، هو علامة الأصالة). "٨"

ومن ثم، فإن الجدة، ليست في الشكل وحسب، بل في اللغة، اللغة «الخالقة لا المخلوقة». أي عدم الامتثال لكلام الشاعر القديم، وإنما هي تفجر في اللسان. "٩"

ونحن إذ نؤكد معه على أن من أسرار الجدة، أن يكون شعر الشاعر «لانموذج له إلا ذاته»، نستغرب أن تقوم هذه النموذجية على لغة غير موجودة، أو لاعلاقة لها بلغة القدماء التي يسميها «عادية أو محدودة، وعاجزة عن التعبير عن عالم غير محدود». "١٠"

فما هي اللغة التي تتغلب على هذه المحدودية وتتجاوزها إلى اللامحدود؟

إنها في رأيه: لغة «المجاز» الذي يشحنها بطاقة جديدة غير واضحة وغير منطقية. "١١"

إن نظرية اللغة الشعرية عند أدونيس، على مافيها من جوانب إيجابية، تنطوي على مغالطات قصدية، الغاية منها رفض الشعر القديم كله، على الرغم مما يتوفر عليه من طاقات لغوية مجازية خالقة، سيعترف بها. ولعلنا لانجد أي عناء للاستدلال على هذه الطاقات في لغةالشعر القديم بآلاف من الصور المتألقة مجازياً، ليس في شعر أبي تمام وحسب، وإنما في أشعار من تقدموه وأشعار من جاءوافي إثره، ولاسيما في مجازيات الشعراء الصوفيين الذين يعترف أدونيس أنهم، هم وأبو تمام (قد أخذوا يخلقون، بلغتهم، المطابقات أو التماثل بين العالم وبين لغتهم، أو بين الكون وبين ذواتهم وتخيلاتهم، قبل بودلير). "١٢"

واستشهد أدونيس على هذا الخلق اللغوي الإبداعي ببيت واحد لأبي تمام:

مطرٌ يذوب الصحو منه وخلفه
صحوٌ يكاد من النظارة يمطر

وقال: (لم يعد شعر أبي تمام تقليداً لنموذج معين، أو تقليداً للواقع، بل صار إبداعاً على صعيد اللغة الشعرية بالمعنى الجمالي الخالص)[١٣٦].

والواقع أن الإبداعات الجمالية في لغة الشعر القديم، لم تتفجر في شعر أبي تمام وحده، وإن كان قد رفدها بقيم مجازية بارعة الصنعة، وإنما تفجرت من قبل في الكثير من أشعار القدماء قبله.

خذ على سبيل المثال، قول الشاعر الإسلامي عدي بن الرقاع

وسْنانُ أيقظه النعاس، فرنَّقتْ
في عينه سنة، وليس بنائم..!

حيث يدخل الشاعر، في هذه اللوحة الحية، عبر الواقع الحسي، إلى عالم النفس، غير المحدود، فيصور حرص هذا الحيوان - الظبي الوديع - على البقاء، فلا يكاد الوسن يخالط عينيه، حتى يوقظه النعاس! فهو وسنان يقظان، خوفاً من وحش بشري أو بري كاسر.

لن أستكثر من هذه الصور المجازية التي يعول عليها أدونيس في الجدة، وفي النموذجية الذاتية، التي تخرج اللغة من معانيها العقلية أو المنطقية، إلى عوالم النفس الداخلية.. بل أستدل على ذلك بما استشهد به أدونيس بالذات، على قدرة الشعراء القدماء في خلق المطابقات بين العالم وبين لغتهم المخلوقة التي وصفها بأنها عاجزة عن التعبير عن عالم لامحدود.

قال «العقيلي»، وهو شاعر أموي معاصر لجرير والفرزدق والأخطل، يعبر عن حنينه إلى حبيبته ورغبته في امتلاكها، حيث يخلع على الأشياء، كالحداثيين، مسميات وصفات جديدة تحيد بها عن أصلها الوضعي، فيسمي «القبلة» ناقة.. ويصف جسد الحبيبة بأنه «ساحة» أو

«ساحات». ولكن هذه الساحات، أضيق من أن تتسع لناقته.. لقبلاته..!
انظر كيف تدفقت الحياة في هذه الصورة المجازية، في هذه اللغة الحية:

ضاقت عليّ نواحيها فما قدرتْ
على الإناخة في ساحاتها القُبَلُ

لماذا إذن هذه اللغة القديمة ميتة، ولماذا الشعر القديم قمعي..؟ ألست ترى أن الشاعر القديم كان يذيب الشعر، وكان الشعر يذيبه..؟

(٥)

لم يطرح أدونيس، كما أشرت من قبل، أي نص من الشعر الجديد يدعم فرضياته الحداثية، وإنما انتخب مقاطع من أشعار نازك والبياتي، ومن شعره، في البدايات، لينفي عنها، لا صفة الشعر وحسب، بل لينفي عنها صفة الجدة، فهي في رأيه: (نثرية تقريرية تكرارية، تنقل أفكاراً في قالب وزني، استطراداً للثابت واحتضاناً لزمان النموذج الأول ومكانه).(١٤)

هذا بالقياس إلى موقفه من بدايات المجددين الأوائل.

أما بالقياس إلى ما أعقب هذه البدايات من تطور الحركة الشعرية الراهنة، فيرى أنها - باستثناء بعض النماذج - دون أن يشير إلى شيء منها، هي نفسها الجملة الشعرية القديمة، حتى لقد ذهب، في مسخ الحركة الشعرية الراهنة، في كتابه: (زمن الشعر) إلى أبعد من ذلك، فقال:

« والواقع أن في النتاج الجديد اختلاطاً وفوضى وغروراً تافهاً وشبه أمية، وبين الشعراء الجدد من يجهل أبسط ما يتطلبه الشعر من إدراك لأسرار اللغة والسيطرة عليها، بل إننا مع القائلين: إن الشعر الجديد مليء بالهواة والمهرجين»(١٥).

نستخلص من ذلك أن الحداثة، ليست في الشكل، ليست وزناً جديداً، ولا هي الجملة الشعرية المتحررة من الوزن، أو التي تراوح ما بين الوزن واللاوزن، ولا هي أيضاً المضامين التي تنقل أفكاراً!

فما هي إذن..؟

إنها في المحصلة الأدونيسية، قيم جديدة تنفي وترفض أو تتمرد على كل ماهو موروث.

كيف..؟

يلخص أدونيس هذه القيم في المعايير التالية:

١ - اللغة في الشعر الجديد لاتستمد أبعادها من لغة سابقة..! وإنما تفهمها بالغوص فيها حيث تولد مع المبدع[١٦].

٢ - والشاعر الحديث لاينطلق من أولانية شكلية، بل على العكس، ينطلق من أولانية اللاشكل[١٧].

٣ - وليس أمام قارىء النص الشعري الجديد موضوع، أو معطيات واضحة.. إن عليه أن يكتشف ماينطوي عليه النص.

لاأقول، كقارىء قصيدة: لم أفهمها.. !مامعناها..؟

بل أقرأ، وأسأل، وأحاول أن اكتشف مزيداً من الأسئلة..![١٨]

٤ - إن الكتابة الشعرية لاتعبر عن شيء، لأنها تعبر عن شيء هو كل شيء..![١٩]

- إن هذه المعايير السريالية تضعنا في مفازة فكرية لاحدود لها ولاضوابط. «لاموروث، لاشكل، لامواضيع، لاتعبير عن شيء...»

فأين هي القيم الجديدة..؟

- أستطيع، كقارىء، أن اكتشف، في كل مرة أقرأ فيها قصيدة، مزيداً من الأسئلة، ولكن ماذا بعد..؟هل أبقى رهن التساؤلات دون أن أقف على مـاينطوي عليه النص، أو على شيء مما أراد الشاعر أن يوصله إليّ..؟ هل أنا بإزاء أحجية..؟ أم عليّ أن اكتشف، في كل قراءة شيئاً جديداً في النص..؟

- إن الغموض على هذا النحو الإشكالي، ليس غموضاً لغوياً أو تعبيرياً كغموض أبي تمام مثلاً، وإنما هو غموض إلغازي يلعب فيه الرمز الأحجوي شوطاً بعيداً وخطيراً، من ذلك قول أدونيس، مثلاً:

ثدي النملة يفرز حليبه ويغسل الاسكندر[٢٠].

- إن أكبر شعراء الحداثة وأكثر هم تفرداً، ولعله أدونيس، ليس في وسعه أن يخلق لغة لاعلى مثال، أو أن يفرغ اللغة من أصولها الدلالية، بل لابد أن يتأثر، عفوياً أو قصدياً، بصور من التعبير عند الشعراء الممتازين، كقول أدونيس:

وفوق جثث العصافير تدب طفولة النهار

فهذا التعبير، حسب الدكتور إحسان عباس، يكاد يكون ترجمة حرفية لقول الشاعر الفرنسي سان بيرس:[٢١]

على هياكل العصافير القزمة ترحل طفولة النهار

الشاعر المبدع لايخلق لغة، وإنما يستطيع أن يطور اللغة بتشقيق مفرداتها عما هو أجمل.. والعجز أو القصور عن توظيف اللغة جمالياً، لايقع على عاتق اللغة، وإنما يقع على عاتق الشاعر حينما لايقدر على تشقيقها أو تفتيق أكمامها في صور مجازية جديدة.

إذن، هناك شعر عربي قديم حي، استطاع أن يستمر عبر الأزمنة بما توفر عليه من مقومات الحياة والانبعاث، ولدينا في المقابل، شعر حداثي يمتاز بخصائص ايديولوجية لم يتوفر عليها الشعر القديم، ولا كان في وسعه أن يتوفر عليها في أزمنة تفتقر حضارياً إلى الايديولوجيات إلا أن ثمة صلة دم بين الصور الجمالية في لغة الشعر القديم وبين الصورة الجمالية في لغة الشعر الجديد، وإن كانت الأولى مفرداتية والثانية تركيبية كلية، تنوس بين الغموض والوضوح.

على أن من أبرز القيم الحداثية في الشعر الجديد، قيمتين حضاريتين:

- القيمة الجدلية التي استمدت روحها ومعطياتها الفكرية من الثقافات الفلسفية المختلفة، بحيث ينطلق كل شاعر حداثي من مذهب فلسفي معين.

- والقيمة الأسطورية، في أبعادها الرمزية، لإسقاطها، ثورياً، على أوضاع الانسان العربي المتردية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

وكما قلت من قبل، فان العجز أو القصور في توظيف اللغة جمالياً، لايقع على عاتق اللغة، وإنما يقع على عاتق من يستعمل اللغة.. لذلك فإن الشـاعر ذاته، تتفاوت لغتـه بين الإبداع والتقليد، وهذه ظاهرة بارزة في شعراء الحداثة..

بعد هذه الرحلة، السياحية، في معارج الشعر ومنعطفاته، نخلص إلى القـول: إن الشـعـر صـلاة.. في كل زمـان ومكان، إلا أن الشـاعـر الحداثي، خرقاً للمألوف، لايستقبل القبلة..

الهوامش

(١) أدونيس: صدمة الحداثة - ص ١٩
(٢) الآمدي: الموازنة بين الطائيين - ص ١٠
(٣) المصدر السابق: ص ١٠ - ١١
(٤) المصدر نفسه: ص ٢٢ - ٢٣
(٥) المصدر نفسه: ص ١٢٨ - ١٢٩.
(٦) المصدر نفسه: ص ١٣١.
(٧) ممدوح عدوان: (قصائد) الأسبوع الأدبي - العدد ٣٩٤
(٨) أدونيس: صدمة الحداثة - ص ٢١٥
(٩) المصدر السابق: ص ٢١٥
(١٠) المصدر السابق: ص ٢١٥
(١١) المصدر السابق: ص ٢١٥
(١٢) المصدر السابق: ص ٢١٥
(١٣) المصدر السابق: ص ٢٩٧
(١٤) زمن الشعر: ادونيس ص ٢٦
(١٥) ادونيس: صدمة الحدثة - ص ٢٦٧.
(١٦) المصدر السابق: ص ٢٠
(١٧) المصدر نفسه: ص ٢٦٧.
(١٨) المصدر نفسه: ص ٢٨٩.
(١٩) د. إحسان عباس: الشعر المعاصر - عالم المعرفة ص ١٤١.
(٢٠) المصدر السابق: ص ١٤١.

مشكلة (البطل) في الرواية العربية

حنا مينه

تناولت في مقال سابق في مجلة المعرفة(١) موضوع الفصحى والعامية في الرواية العربية، وكذلك في القصة العربية (بدرجة أقل) واستعدت مع القارئ الكريم المساجلات التي دارت بيني وبين بعض النقاد المصريين في خمسينات هذا القرن (د. عبد العظيم أنيس مثلا) وقوله ان العامية وحدها قادرة، في الحوار، على رسم البيئة رسما

١) العدد ٣٧٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤

أمينا معبرا، وردي عليه بأن الفصحى أيضا، رسمت البيئة رسما أمينا معبرا، (نجيب محفوظ مع آخرين) وان الحفاظ على هذه الفصحى، في الكتابة الأدبية، مهمة قومية عربية بامتياز، وأن ثمة خطرا كبيرا ان تكون اللغة المحكية، في كل بلد عربي، هي لغة الحوار، في كل الأجناس الأدبية، لأننا، عندئذ، نكون أمام برج بابل من اللغات -اللهجات، التي لايفهم فيها المشرقي مايكتبه، أو يقوله، المغربي، وأن الحفاظ على وحدة اللغة العربية، هو شرط من شروط الحفاظ على وحدة الأمة العربية، والعكس صحيح، وأن لغتنا الفصحى قادرة على تسجيل أدق المشاعر، وأرق الأحاسيس، في النفس العربية أو غير العربية، وتصوير البيئة تصويرا خلاقاً، سواء داخل الذات أوخارجها، في حقل الفلسفة وعلم النفس، وأن هذه اللغة غنية مطواعة، قابلة للتطور واستيعاب كل جديد في الاشتقاق والقياس والنحت، وأن كثيرا من الكلمات التي يظن أنها عامية، لها جذر في الفصحى، أو هي فصيحة دون أن ندري، وأن المسألة لاتكمن في اللغة العربية ومعرفتها معرفة واسعة فقط، بل في معرفة البيئة المحلية ومعرفتها معرفة واسعة أيضا، وسقت، على ذلك، أدلة مما قاله جحظة (المرحوم حسيب كيالي) وسواه، في مجلة «الثقافة الوطنية» في الخمسينات من هذا القرن، حول هذا الموضوع، محذرا من محاولات جديدة، (الروائي يوسف القعيد مثلا) لادارة الحوار، وكتابة المتن أيضا، باللغة العامية، في عودة الى الماضي، وما أخذ به القاص المرحوم محمود تيمور، محاولا، ماوسعني، اثبات وجهة النظر التي تأخذ بالفصحى، وقدرتها على الاستيعاب، والاداء، واستبطان النفس البشرية، وماانتج من ابداعات عربية باقية (ثلاثية نجيب محفوظ وغيرها) باللغة العربية الفصيحة غير المتقعرة، داعيا الى مناقشة هذه القضية بما تستحق من اهتمام، ومن واجب، ومن ضرورة ملحاح.

وقد كانت المقالة تلك، عودة إلى مسألة قديمة جديدة، الحوار فيها مفتوح، والكلام عليها، والنقاش فيها، قابلان للسجال، والطرح، وتعدد،

وتنوع وجهات النظر، لأن المسألة المشار إليها لما تنته بعد، مادام أمرها لم يحسم، ولا يمكن أن يحسم، بدليل العودة، الآن، إلى الكتابة باللغة العامية، اللغة المحكية التي لها أنصار وكتاب وشعراء في مصر ولبنان وغيرهما من بلداننا العربية، حتى ان شيخ المخرجين المصريين الأستاذ صلاح أبو سيف، طالب مؤخراً بترجمة الأفلام العربية، خصوصا أفلام المغرب العربي، إلى العامية المصرية، حتى يمكن للمشاهد فهمها ومتابعتها والتواصل معها «لأن أفلام المغرب (الجزائر المغرب تونس) مرتفعة المستوى، وأغلبها جيد، لكننا في مصر لا نفهمها بسبب استغراقها في اللهجة العامية»

واليوم، استطرادا، أرغب في طرح مسألة قديمة -جديدة أيضاً هي مسألة «البطل الايجابي» و«البطل الشعبي» في الرواية العربية، التي كانت مثار نقاش في الخمسينات ولما تزل، ويتخذ النقاش حولها، أحيانا، صفة التبخيس، إذا لم أقل التجني، بسبب من ربطها، اعتسافا، وربما شماتة، بانهيار تجربة في بناء الاشتراكية (اشدد: تجربة لا أكثر) هي تجربة النظام السوفياتي، وأنظمة بعض البلدان الاشتراكية في أوربا الشرقية، وجعل ذلك مدخلا لنعي الاشتراكية، وإقامة مأتمها، وتاليا نعي «الواقعية الاشتراكية» في الأدب، وإقامة مأتم أكبر لها، (وأين؟ في البلاد العربية) انطلاقا من مقولة «نهاية التاريخ» (أي تاريخ يافوكوياما؟)، تاريخ الاشتراكية كلها، كفلسفة ماركسية لينينية، بحيث لا يبقى إلا تاريخ الرأسمالية، الوحداني، الأبدي، السرمدي، الذي علينا أن نحني الرقاب أمامه، ونتقبل نيره، ونتحمل ويلاته، في محاولة لحصب عيوننا، وسملها، وفقدان البصر فيها، والبصيرة معها، ونشر اليأس والتيئيس من الاشتراكية، كنظام اجتماعي، يلي النظام الرأسمالي، وفق تسلسل الأنظمة التي مرت على البشرية، كما تثبت المادية التاريخية، اثباتا يتطابق، ويتساوق، مع مسيرة التاريخ البشري كله.

وإذا كنا من الوعي، المؤسس على العلم، واليقين المستمد من الفلسفة

الجدلية، ومن معرفة بمكر التاريخ (تاريخ الثورة الفرنسية وما فيه من منعطفات وتراجعات وتقلبات) بحيث لم نأبه لثرثرة الناعين، الشامتين، المشيعين ولا مأتم، فإننا، الآن، نسأل هؤلاء جميعا سؤالا واحدا: ماذا تقول لكم الأحداث الجارية، التي تترسخ، بوقائعها، العقيدة الاشتراكية، وتتابع انتصاراتها في كل مكان؟ أين موت الاشتراكية بانهيار تجربة واحدة في تطبيقها، هي التجربة السوفياتية، التي اغتالتها ممارساتها الخاطئة؟ وأين نهاية التاريخ التي طبلتم لها وزمرتم؟ وما هي الصلة بين انهيار تجربة اشتراكية، وبين «الواقعية الاشتراكية» في الأدب، التي كانت، تاريخيا، قبل أن تكون هذه التجربة؟

وإذا كنت، في هذا المقال (الذي ليس بدراسة بأي حال) أمسك عن مناقشة كل الأسئلة التي طرحتها، وبالأدلة الموثقة، فانني أعود إلى ماانطلقت منه، وهو مسألة البطل الايجابي والبطل الشعبي، التي أثيرت في الخمسينات، ولما تبرح تثار، مكتفيا بالقول ان ثمة خطأ فادحا ارتكب في هذا المجال، هو خطأ تضخيم دور «البطل الايجابي» في الأدب العربي التقدمي، والخلط بين البطل الايجابي والبطل الشعبي، وكلاهما غير معصوم عن الايجاب والسلب، وإلا انتفت جدلية الايجاب والسلب من أساسها، وكلاهما أيضا، له قوته وضعفه، له صموده وتراجعه، له إيمانه بانتصار الحق والخير، وتضعضع هذا الإيمان، في هذا الموقف أو ذاك، نتيجة الإحباط الناتج عن التعب، عن الكف، عن قصر النظر، وكذلك عن اغتمام الرؤية، أمام تغيرات طارئة، مؤقتة، في التكتيك وليس في الاستراتيجية، وعن وهن يصاب به كل مناضل، وحتى كل بطل، عندما يواجه النكسات، والهزائم، والمتغيرات المفاجئة، بفعل مكر التاريخ، والتاريخ النضالي تخصيصا، هذا المكر الذي توقف عنده غرامشي، وأظهره للناس، وأظهر الناس عليه، بعد أن كان شبه مغيب، في الأدبيات الماركسية، المأخوذة، حينذاك، من قبل بعض الساسة والمفكرين والمنظرين الماركسيين، العرب

وغير العرب، بحماسة تضعها، غالبا، في خط مستقيم، مندفع إلى أمام، اندفاعا لا التواء فيه ولا انعطاف، متناسين حتى مقولة «خطوة إلى وراء، خطوتان إلى أمام» التي تعني التراجع ثم التقدم، أو حسب تعبير ماوتسي تونغ «نجاح، فشل، نجاح» وهو أس الكفاح وبوصلته، منظورا اليهما من مقولة الانعطافات والتعرجات، في المسيرة الطويلة نحو تحقيق الاشتراكية، والأصعب من ذلك، في المسيرة الشاقة لبناء هذه الاشتراكية بعد نجاح ثورتها، والشروع في تطبيقها، من خلال الممارسة، وخصائص كل بلد يبني نظامها بناء متمايزا، خلافاً للنسخ الذي فرض أو استنسخ تلقائيا، وفق تطبيقات النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، والدول الاشتراكية الأخرى ماعدا الصين الشعبية وكوبا وفييتنام بعد انتصارها كليا على العدوان الأميركي.

إن قضية البطل الايجابي، اذن، كانت مطروحة في الخمسينات، وقد كتب حولها، في مجلة «الثقافة الوطنية» اللبنانية، الناقد والمفكر والمناضل السياسي المصري، الدكتور عبد العظيم أنيس، في أيلول عام ١٩٥٥، ورد عليه عمر الوفائي[1]، في نفس المجلة، ونفس الشهر والعام، بمقالة عنوانها مشكلة «البطل» في الرواية العربية، ألبثها في مايلي، ليطلع عليها الشباب من الأجيال اللاحقة، ولتكون موضع حوار مفتوح، ونقاش موضوعي، على أن أعود إلى نقدها، والكلام عليها بشكل موسع، في مقال لاحق، وفق المعطيات التالية، المستخلصة منذ ذاك حتى وقتنا الراهن، وتبيان الفارق بين البطل الإيجابي و«البطل الشعبي»، وما استجد بشأنهما من طروحات، وهل الشخصية الروائية، هي الشخصية الانسانية، وهل غاب البطل عن الرواية، وحلت محله مجموعات من الشخصيات؟

عمر الوفائي ليس من هذا الرأي، وهو يقول، في رده سابق الذكر، الآتي:

«... تتلخص وجهة نظر الدكتور عبد العظيم أنيس، حيال مشكلة «البطل» في الرواية العربية بأن ثمة «ظاهرة فنية هي تقديم مجموعة من

١) الاسم المستعار لحنا مينه

الشخصيات الروائية في مستويات متقاربة من ناحية الاهتمام والتجربة» وأن هذا «اتجاه غير سليم» لـ «أن الاعتبارات السياسية والاجتماعية أمام الكتاب الأحرار تفرض عليهم أن يقدموا البطل الثوري لكل مرحلة من تاريخنا على حقيقته وفي حدوده الواقعية دون مبالغة أو تزييف[٢]»، ويضرب مثلا على ذلك الروايتين اللتين صدرتا حديثا في مصر وسوريا، وهما «الأرض» و«المصابيح الزرق»، ويخلص إلى القول «إن الذي ندعو إليه بالنسبة إلى البطولة لاتمليه اعتبارات المسؤولية الاجتماعية والسياسية الخ . . . بل تمليه أيضا، وبنفس الأهمية، اعتبارات فنية خطيرة»، و«نقطة البدء عندي في بحث هذا الموضوع، هي ما أراه من أن المهمة الأساسية للروائي، هي خلق الشخصية الانسانية»[٣]. ثم يصدر الدكتور عبد العظيم أنيس، كنتيجة لمقدمته هذه، حكما قاسيا فيما أرى ومتناقضا كما سيأتي، فيقول: إن «فكرة بطولة الشخصية الانسانية مقتولة في الروايتين[٤]»

وقد جاءت هذه الفكرة في افتتاحية «الثقافة الوطنية» (عدد كانون الثاني ١٩٥٥) بقالب آخر إذ قالت:

«إن البطل الثوري موجود في مجتمعنا منذ زمن طويل . . . فأين هو هذا البطل؟ يقال إن البطل في هاتين الروايتين، هو الشعب، هذا صحيح، ولكن للشعب، في أي زمن كان، طليعة، وفي الطليعة أيضا شعلات . . . وفي هاتين الروايتين لماذا لم نر شعلة من هذه الشعلات؟».

وهكذا يذهب كاتب الافتتاحية إلى أبعد مما ذهب إليه الدكتور عبد العظيم أنيس، إنه يضع مخططا محسوب الأطوال والأبعاد للرواية، حتى إذا خرج روائي ما عن المخطط، فلم يقدم «بطلا ثوريا»

---

٢) كتاب (في الثقافة المصرية) تأليف الدكتور عبد العظيم أنيس والأستاذ محمود أمين العالم ص: ١٩٩.

٣) في الثقافة «المصرية» أيضا من ص: ٢٠٠

٤) «الثقافة الوطنية» عدد كانون الثاني ١٩٥٥.

أو «شعلة» -كما يقول- عد في الخوارج، وعد صنيعه في النواقص، واتهم بأنه «قتل الذي ينمو، قتل حركة الحياة». (*)

وأنا لا أريد، في هذا الذي أكتبه الآن، أن أرد على هذه الأقوال كلها، يكفي أن أشير إلى خطرها، إلى خطر تكبيل الروائي العربي -حتى قبل أن يوجد- بقيود المخططات وشروط الأبطال وضرورة خلقهم من نوع واحد «النوع الثوري الإيجابي» إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي خلق ما سمي بمشكلة «البطل»، مع أنه، في حدود فهمي، يجب ألا تكون ثمة مشكلة، ولا فكرة مشكلة، بل يجب أن تفتح الأبواب كلها، والنوافذ كلها، وأن ندعو الناس لأن يكتبوا وأن نحكم على كتاباتهم ككل، فالأثر الفني الناجح لابد أن يقدم نماذج ناجحة، وهذه النماذج يحدد الموقف منها على أساس إيجابيتها أو سلبيتها، على أساس الفكرة التي تنتصر في الرواية ذاتها، سواء أكان البطل فيها واحدا أو اثنين أو ثلاثة أو عشرة، وسواء أكان شارعا أو حيا أو شعبا برمته.

يقول الكاتب السوفياتي بيليا شيفيلي، في مساجلة قامت بين الكتاب السوفيتيين حول البطل مايلي: «مايهم في الأثر الأدبي إنما هو، قبل كل شيء، الفكرة التي تنتصر والمفهوم الذي يجلب النصر، والأشخاص الذين تنصب عليهم عاطفة الحب عند المؤلف، والمنفعة أو الفائدة السياسية أو الأخلاقية، التي يمكن أن يحصل عليها القارئ، وليس عدد الأبطال الإيجابيين أو الأبطال السلبيين، ولا سلوك البطل في لحظة من اللحظات».

ويقول «سيرجي غيراسيموف»: إنني أعتقد أن مفهوم «البطل المثالي» نفسه عديم المعنى، فبطل الرواية يجب أن يكون حيا بطبيعته نفسها، وإلا فانه سيظل غريبا بعيدا عن كل مانريده من الأدب الواقعي»

(*) تعليق من قلم التحرير: هذا النص منقول عن دراسة الدكتور أنيس في العدد المذكور من «الثقافة الوطنية». على أن الدكتور أنيس قد عدل هذا النص عندما جمعت دراسته في كتاب «في الثقافة المصرية»، - اثر مناقشة بينه وبين بعض الكتاب السوريين -فأصبح النص في الكتاب هكذا: «ولكن فكرة بطولة الشخصية الروائية مقتولة في الروايتين» (١٧٥)... فرق كبير بين تعبير «الشخصية الانسانية» و «الشخصية الروائية»

ويقـول: «إن أي مـزج آلي بقـصـد مـضـاعـفـة «الشـدة» «والحـدة» «والحرارة» لن يعطي الأثر الأدبي أي وزن. نحن بحاجة إلى أبطال حقيقيين دوما، منتزعين من الحياة نفسها، لا يفرضون فرضا لصفة الخير أو الشر المجردين».

فإذا نظرنا إلى آراء الدكتور عبد العظيم أنيس في ضوء هذه الآراء نرى التباين الكبير، بل نرى النظرة المعاكسة، لأن الدكتور يريد، حتى في روايتنا العربية التي لما تتشقق أكمامها بعد، أن يتقيد الروائي ببطل فرد، وأن يكون البطل ثوريا، وأن لاينتهي نهاية سيئة، وهو في ضوء هذه النظرة يصدر حكمه على «الأرض» و«المصابيح الزرق»، ويأخذ محمد ابراهيم دكروب عنه فكرته هذه، ليضيق حدودها ويطبقها في مجال نقد «المصابيح الزرق» فيحكم بأنها «قتلت هذا الذي ينمو» قتلت «حركة الحياة».

فـماهو، بالله، هذا الذي ينمـو؟، مـاهو مـفـهـوم «حـركـة الحـيـاة» ومـاتحديد «الشخصية الانسانية» التي يقول الدكتور عبد العظيم أنيس انها قتلت في الروايتين؟ اننا لانجد أبدا أجوبة على أسئلتنا هذه فيما كتب حول الموضوع، فاذا عدنا إلى «الأرض» وجدنا شخصيات انسانية من النوع الرفيع، وإذا عدنا إلى «المصابيح الزرق» ألفينا شخصيات انسانية متميزة، وهذا مـا لايستطيع نكرانه أي قارئ، فكيف يصح قول الدكتور أنيس ان «الشخصية الانسانية» مقتولة في الروايتين وهو الذي كتب (في الثقافة المصرية، ص: ١٨٣): «ان «الارض» رواية كبيرة تعرض قصة فلاحي إحدى القرى المصرية، يناضلون الاقطاع، ويناضلون الحكومة من أجل الأرض والماء والكرامة والحياة، ويناضلون الاستعمار والدكتاتورية للتخلص من لعنتهما.. إنها تيار دافق من العواطف والحوادث والفواجع والمسرات، ورغم أنها تتناول أحداث قرية معينة بذاتها (قرية الكاتب) إلا أنها أوسع في أصالتها وأبعادها العاطفية وإشراقها ودلالة حوادثها من أن تكون معبرة فقط عن هذا الحيز الاجتماعي المحدود، إنها قصة كل قرية مصرية، ومعظم أبطالها نماذج موجودة حية في أي قرية مصرية، لن تخطئهم حينما تزورها».

ثم يروح الدكتور عبد العظيم أنيس يعدد شخصيات «الارض» التي هي «نماذج موجودة حية»، «وصفة الفلاحة الساذجة الجميلة، وعبد الهادي الشاب القوي السامق كشجرة، الشامخ بكبرياء الثورة على الظلم الاجتماعي والمتحدى لسلطان الحكومة المركزية»، الخ.. ثم ينتهي من هذه المقدمات التي يفترض فيها أن تفضي إلى نتائج غير متناقضة معها، إلى تناقض لا أدري كيف وقع فيه، حين قرر أن «الشخصية الانسانية» مقتولة في «الارض».

إنني كواحد من قراء الدكتور اتساءل بكل إخلاص: إذا كانت النماذج المقدمة في «الأرض» فيها قتل للشخصية الانسانية، فما هي الشخصية وما هو السبيل الى رسمها؟ ولو قدر لي أن أكون روائيا يرغب أن يفيد من آراء الدكتور النقدية هذه، ألا أضيع في متاهات الحيرة والقلق حين أجد نفسي أمام هذا «اللغز» للشخصية الانسانية التي يريدها الدكتور؟ ثم ماذا يكون حالي ازاء هذه الحيرة؟ أليس تكثيف «العوامل الانسانية» في حالة الاقدام، أو ابداء العجز في حالة الاحجام، وفي كلتا الحالتين أكون بعيدا عن أصالة الطبع في الأخذ ومصطنعا في العطاء؟

لقد تحدثت إلى أكثر من قاص عندنا فألفيت حيرة ازاء هذا الموقف، وحتى محمد ابراهيم دكروب قال لي مرة: «سأكتب رواية عن صيادي الأسماك في بلدتي صور، وسأضع «مخطط» الدكتور عبد العظيم أمامي حين أبدأ العمل». وأنا لا أحب أن يلاحظ أحد استخفاف المتحدث «بالمخطط» بل حيرته ازاءه، تهيبه، شعوره بأنه لن يصدر عن ذاته وفي حدود واقعه الحي المتطور، بل لابد له أن يراعي قواعد «المخطط» ونظرية «البطل الثوري» والأشياء الأخرى، ولا أدري بعد هذا، هل سينجح في إبداع رواية يفرض فيها، أو عليها، كل تلك الالتزامات المسبقة؟.

وقياسا على هذا المنطق ألا نعد أقاصيص «المناديل البيض» لمواهب الكيالي، و«مع الناس» و«أخبار من البلد» لحسيب الكيالي، و«وحينا يبصق

دما» لشوقي بغدادي، و«أرخص ليالي» ليوسف ادريس وغيرها . . . من الأقاصيص غير الصالحة، طالما أنها لا تقدم من «الشخصيات الانسانية» بأكثر مما قدمت «الارض» وليس فيها من «الشعلات» بأكثر مما في تلك، وطالما أن «عوض» (في قصة الثأر لمواهب الكيالي) هو الذي يتعاون عن طيش، مع أعداء بلاده، بينما والده «أبو عوض» هو الذي ينزع كوفيته عن رأسه، فلا يردها حتى يقتله ويثأر لوطنه حتى من ابنه، فهل نحكم -في حدود قياس الدكتور أنيس ومحمد دكروب- أن هذه القصة غير صالحة، لأن الابن -ممثل الجيل الطالع- وقف مع الأعداء، بينما وقف الأب -ممثل الجيل البالغ- مع الوطن؟ ان هذا، إذا أخذ نابه، وإذا كان كل شاب مغامر، مخدوع، يمكن أن يؤخذ، على انفراد، ممثلا لجيله، فاننا نحكم بذلك على جيلنا حكما ظالما، وقد دللت قصة «الثأر» هذه على أن الأب ثأر من ابنه، لأنه في محيط القرية، وفي محيط الوطن، من غير المألوف أن يتعاون شاب مع الأعداء، أي أنه شاذ، والشاذ لا يؤخذ قاعدة ولا مثلا، وهو بالتالي لا يمثل جيله، أما الذي يمثل هذا الجيل، بالايحاء النفسي في هذه القصة، فهو الأب، لا من حيث سنه، بل من حيث معرفته، لأن موقف الأب أعطى المثل على أنه ليس في شباب الوطن من يتعاون مع الأعداء ويمكن أن يكون له مكان حتى في بيت أبيه، أو حتى ذكرى في قلبه. ان الوطنية التي تدفع أبا لأن يبتر من جسم الوطن عضوا فاسدا هو ابنه، هي الوطنية المثلى، هي أعلى درجات الوطنية، وهذا مغزى القصة، وفي ضوء هذا المغزى يجب أن نفهمها، وقد فهمها كذلك كل من قرأها.

هنا يرد اعتراض: ولماذا لا نجعل الابن هو الوطني الأصيل الصامد؟ بالتأكيد يجب أن نفعل ذلك، وهذا ما نفعله، لكننا إذا أردنا أن نأخذ الصورة من جانبها الآخر، لنرسم موقف الوطن والمواطنين من الابن الخائن، ولنعطي مثلا، لجميع الابناء من بعد، هل في مقدورنا أن نفعل أكثر مما فعل «أبو عوض» في «الثأر» وأبو فارس في «المصابيح الزرق»؟ اترك الحكم للقراء ولن يريد أن يخوض في هذا الموضوع.

ثم هناك ناحية أحب أن أتوقف عندها، هي تداخل فكرة «النماذج» و«البطل» عند الناقد في معظم مقالاته. إنه يعطينا شواهد كثيرة عن ضرورة «خلق النماذج» ونحن معه في هذا، فكل أثر أدبي ناجح، لابد أن يخلق نماذج -سلبية أم ايجابية- ناجحة، لكن هذه النماذج قد تكون متقاربة في رواية ما، فهل نقيم النكير عليها لأنها لم تقدم لنا انموذجا متفردا «بطلا»؟

مثل «برتولدبرخت» رجل المسرح الشهير في أوروبا، ورئيس الفرقة المسرحية لجمهورية ألمانيا الديمقراطية «لماذا تسلط النور على جميع الأشخاص دون أن يحتوي مشهد من المشاهد على اضاءات مظلمة؟» فقال: «إن هذا مقصود وان لي وجهة نظر خاصة.. إنني أعتقد أن جميع الممثلين متساوون في الأهمية، حتى وإن لم يكونوا في قلب العمل، في مشهد ما، يجب أن يكونوا مرئيين جيدا، يجب أن لا يبقى شيء في الظلام».

ومن جهتي لا أشدد على أسلوب كهذا، لكنني لا أشدد على أسلوب مخالف، ولو كنت ناقدا لما جعلت قضية «البطل» جوهر اعتراضي حين أكون في صدد تقديم رواية ما، فكما أن الحوار ليس كل شيء في الرواية، فكذلك «البطل الفرد» ليس كل شيء في رأيي».

دمشق: عمر الوفائي -أيلول ١٩٥٥

* * *

ابـــداع

شعـــر

هـذه الأرض لــي

صالح محمود سلمان

هذه الأرضُ لي
يُشعلُ التُّربُ في خطوتي وردةَ الاشتياقِ
وتكتبني الراسيات شهاباً
على قمّة الكشف
موجاً علىَ لجّة الانَعتاقْ
هذه الأَرضُ ليَ
باقةٌ من ظلال
وراعيةٌ تستحمُّ بدالية الضّوءِ

---

* صالح محمود سلمان: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من أعماله الشعرية «وللصهيل طقوسه»، «ومكاشفات العاشق».

تستنفرُ الشَّهدَ
من يجتلي وجهَها المستحيل؟
يعطيه من قلبه النَّبضَ
أو يرتديه غَماماً على شرُفة الرَّملِ
من يُمسكُ الجمرَ في ساعة الزَّلزلَة؟

* * *

هذه الأرضُ لي
والمسير إليها طويلٌ طويلٌ
من الخطوة/ الرَّعشِ
حتّى معانقة الاحتراقْ
عُمْري َالمشتهى
صاغهُ الحُلْمُ
ناياً تقاسمَهُ الحبُّ والأغنياتُ
ودالِيةً تستعدُّ لفرحتها بالنَّبيذ،
وثغراً على ورده تستفيقُ الدُّهورُ
وتنثالُ كالضوْء
ما هذه السَّابحاتُ على لجَّة القلب؟
ما هذه المشرقاتُ على مفرق الهُدْبِ
تمتاحُ من ومضة العين أسرارَها؟
يمتطي الشِّعر صهوةَ الانداحِ
ويرتادُ أوردتي موجةً موجةً
أشتهي قُبْلةً من شفاه المواويلِ
في نشوة الرُّوحِ
إطلالةً من عيون القناديلِ

كأساً منَ الضَّوء
بل أشتهي غيمةً من عطورٍ
ونهراً منَ العشق
يَسلبني زورقَ الارتواءْ
ساحرٌ وجهُها المعبأُ بالوعْدِ يا صحبُ
يستلُّني من رُكامي
ويملؤني بالسَّلامْ
ساحرٌ وجهُها
والنُّداء الذي يرتديني
تؤولُهُ الوشاشاتُ نسيماً
فينسكبُ اللَّحنُ بيارةً من هُيامْ
مفعَماً بالغناء يساموُهُ البوحُ
ترتادُهُ الغادياتُ فراتاً
فينسابُ في لونِه الوردُ
ألقاه في طفلة
ترتدي ثوبَهاالأرجوانَ
وتختالُ،
في بسمة لاتزالُ على ذُروة الاشتعالِ
يكونُهاالثغرُ تفاحةً
كيف تغدو النداءاتُ في نشوة الاتِّحادِ سماءً
يقلّبُ في أفقها الطَّرفَ ذاكَ الصَّباحُ
وينسابُ في الضَّوءِ إضمامةً من غناء؟!
كم أناديك يا طفلةً
والكلامُ الذي أصطفيه يغنِّيكِ

هل تقبلين معانَقَتي
والرحيلَ على صهوة العشقِ نحو البدايات؟
هل تملئين َلي َالكأس َبالسِّحرِ
أو . . . ؟
هذه الكأس ُلي شرُفةٌ
أستضيءُ بغُرَّتها
والجراحُ التي أنبتتْني على متن ِحُلْمٍ
تتوّجُني سيِّدَ الجُلجلَهْ.
هذه الأرضُ لي
قمقمٌ لايزالُ يدحْرِجهُ الحزنُ
تلقيه سيِّدةُ الضوءِ في رحمها مُضغةً
كم تغارُ السَّماواتُ من حُسْنها
أيُّها البحرُ
كم ذقْتَ من هجرِها
كم بكيتَ
وفي صدركَ استعذبَ الراقدونَ نداءاتها
فاشتهوا الموتَ في حضنها من جديدٍ
هُوَ الحبُّ يا سيِّدَ الكونِ
قيثارةٌ لاتملُّ من البوحِ
موّارةٌ بالحياة
وأنداؤُها مثقَلَهْ.

* * *

مرَّةً قلتُ للبحرِ:
يا سيّدي

تيّمتْني غزالاتُكَ المشتهاةُ
وألقت على الرُّوح رغباتها
فارتدى القلبُ زنبقةَ الارتحال
فهلْ يَنذرُ العمرَ خلفَ الشّراعِ؟!
الغزالاتُ تعطيه كأساً من السِّحرِ
غطّاهُ بالهُدْبِ
غنّاهُ
فانتشرَ اللّحنُ في الكونِ
واندلحَ صوتُ المواويل:
يا أيُّها البحرُ
يا قصرَنا الليلكيَّ
انتظرْ لحظةً كي أغنّيكَ
فالصّوتُ لاينبغي أن يذوّبَهُ الرّملُ
لاينبغي أن يدجّنَهُ اللّيلُ
أنكرتَني مرّةً
فانكفأتُ أناجيكَ في غابتي المقفَلَهْ.
هذه الأرضُ لي
خطوةٌ نحو بَدْء الوجودِ
نداءٌ منَ الرّوحِ
نارٌ تشكّلُ آياتها شعلةً شعلةً
هل أنا واهمٌ؟!
ذلك الضوءُ من أفقها قادمٌ
والغناءُ الذي ترتديه المسافاتُ

من صوتِها قادمٌ
آيةُ الحُسْنِ وهَّاجةٌ يا سماءُ
يكوّنُها اللّهُ من وجهِها
والنَّسيمُ الذي صاغه العطرُ
من فوحِها موكباً للخيال
يلَمْلِمُ أصداءَها
هل أنا واهمٌ؟!
حينما القلبُ، في لجَّةِ الشَّوْقِ،
يرتادُ شطآنها
أقرأُ الخلدَ في صخرةٍ مهملَهْ.

* * *

صبوتي بيدرٌ
يا طيورُ افرحي بالغلال
احملي جنّتي للبلاد
ومدّي على جانح الشمْسِ أشعاريَ الزاجلهْ.
كيف يا هذه الداجياتُ تُراودْنَني عن سمائي؟!
تحاولْنَ تمزيقَها؟
والصَّبايا يشكّلْنَ في العرسِ أفلاكَها
ويغنّين للخطوةِ المقبلَهْ.
هذه الأرضُ لي
والسَّماءُ
الصَّبايا
الغزالاتُ والبحرُ
والنشوةُ المسبلَهْ.

ابــــداع

قصـــة

ابـــن أفــاميــا

عيســى مصيـوط

من أنا؟ كما يقول عبد الحليم؟

أنا عربي، وأبي وجدي عربيان، وكلنا أبناء الحياة العربية التي تحلم بالمجد، وأنا شاب وكاتب أيضاً، ووجهي ينم عن ذلك. .العينان التعبتان. وهذه التجاعيد التي تشرب من صفرة وجهي. إلى ذلك الشعر الأجعد الرمادي، يكسو صلعاً وسيعاً، ويفسح عن جبهة ممتدة ذات غضون، وهذا الكدر الدائم الذي لم يخلق لكائن عادي، ولديّ لغة في الكتابة أصفى من أدق آلات التصوير.

* عيسى مصيوط: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

أنا؟ أنا ابن «أفاميا» القابعة على صخور التلال، ومعفّر البدن بترابها.
أنا ابن ارتحال الوجد الدفين الشجي من شاطىء «العاصي». الشرقي، حيث تتبعثر قباب بلدتي، تسوّرها الأعمدة والمعابد، ومقالع الأحجار، وثلوم الأراضي المفلوحة.. ارتحال ذو شجون إلى الشاطىء الغربي للنهر، عبر مياه «الغاب» وغابات الحلفاء والسلّور. إلى حيث تقف الجبال صامدة تخفي وراءها قرص الشمس كل يوم.. ارتحال حنون نازف. وحامل كل الأناشيد والمعزوفات التي طالما ترنم بها أجدادي فوق جسد النهر حاملين إليه قرابين السماح والرضا، ومقتلعين منه بنادك الحلفاء، وما تحين شباك السلّور الأسود، والنهر لايبخل بارجوانيته المختلطة بنور الشمس، وينضح بالخصوبة وهو يخترق رحم سهل «الغاب» الفسيح الحالم بالورد واللون والبيئة النظيفة، وهيهات، فالقفاقيع والرغوة الطافية والبرغش والبق والهوام هي علامات أجواء ذلك الزمن وملامح تلك الحياة. قريتي شريط من البيوت الصغيرة الكليلة الملمح.. تتقوى وتتزنّر بأشلاء العمد البازالت والأحجار الثقيلة والمقابر الأثرية المقطعة الأوصال. أشلاء صلبة كوجوه الناس في «أفاميا».

أهل قريتنا.. ياخلق.. متعلقون بكل عمود مهشّم، أو حجر قديم، وبكل أثر بال.. رفش صدىء.. طاسة نحاس مزنكة.. خابية فخار عجوز.. مكحلة.. سراج زيت.. عملة قديمة.. حجر مكتوب.. ممنوم زينة عتيق. وفي كل بيت سيخ يسمّونه «الشيش»، وفي كل دار مغارة أو «كمانتير» أو حفرة فاتحة فاها للعراء. ولاتخلو عائلة من هاوٍ للآثار أو اثنين للتنقيب عنها.. نهاراتهم للحقول، ومساءاتهم للتنقيب والحفر، وسهراتهم لاتحلو بغير التحلق بين الأطلال والأعمدة والحفائر وأباريق الشاي الأسود مثل ديوك مشرئبة الأعناق توزع الراح الأسود وخمرة آخر الليل.

أنا؟.. نحن كلنا أبناء الأطلال والأحجار المعمّرة والآثار والحكايا الحزينة والندب في المآتم وأغنيات الغربة والفراق والفواجع والموت،

وأحلامنا تسافر إلى كل المدائن الموغلة في القدم، وعندما ترتد لاتجد غير الحفر والصخور وثلوم الأرض. ويطون نسائنا ما جادت بغير هواة الآثار وأشباه المزارعين والعاطلين عن العمل. وأوكسجين الجميع هو رائحة الماضي، ورائحة ميلاد مومیائي لم يأت بعد، ولايعلمون متى:

أهل قريتي طيبون، لكنهم يتنازعون إذا رن فأس في حقل، وعرفوا أن صاحبه عثر على إناء من خزف أو تمثال من حجر واحتكره لنفسه، ولم يتركهم يتملونه.. يتحسسونه. يقربون منه صدورهم وأنوفهم.. يزيلون عنه الغبار والأتربة في عشق لايوصف.

قال والدي ذات يوم:

ـ الفرنسيون ما تركوا شيئاً.. التماثيل المهمة.. طمائر الذهب.. الرقُم. ردّ عمي:

ـ نهبوا شيزر وأفاميا وغادروا. الله لايردهم.

ويزفر أبي بحسرة وغم، وغضون وجهه التي قُدّت من ثلوم الفلاحة، تميل مع خديه المتكهفين:

ـ الحكومة تنطر الأطلال، وتلاحق المنقبين، وقبل ذلك نشّفت «الغاب».. وزعت أراضيه على الفلاحين، صحيح، كانت الأرض خصبة بنهاية المشروع.. اليوم شح مردودها.. المحاصيل تتناقص سنة إثر سنة، والعاصي لم يعد يملأ مجراه «شقةالألمان»، ولم يعد يكفي، لكأنه يتناقص كل موسم أو يتبخر في الطريق، وربما يتباخل.. يقول عمي:

ـ قولك، لو تركوا الغاب بحراً.. مستنقعاً.. مسمكة كبيرة.. ما كان أفضل؟ آلاف الأطنان من السمك كل عام، لكنهم يريدون القطف لمعاملهم في الشام. من أين؟ الأرض ما عاد فيها حيْل.

التفت والدي إليّ وقال:

ـ قبل أن تولد أنت ما كانت تصل السهل هذا سيارة ولاطيارة ولاحضارة.. أنا نفسي كنت صغيراً.. كان الخير يملأ الأرض.. الناس

معرّشون على هذه الجبال مثل اللبلاب، والله كافيهم جميعاً. ضحكتُ وقلت لهما:

ـ قصدكم القول: كانوا متوحشين وبدائيين وجاهلين الدنيا وما فيها.

قال عمي:

ـ أحسن من جيلكم هذا.. مائع.. ونايلون.. جيل نيء.. مبعثر مثل هذه الأحجار.. ليس لهم شوارب، وليس لهم أهداف.

أهل قريتنا.. ياخلق. هم أحسن من يجيد التحزين والتباكي في الدنيا. إذا سافر أحدهم إلى مدينة بعيدة اجتمعوا إليه.. ذرفوا الدموع.. كأن الموت خطفه لا السفر ويرون فيه إنساناً اقتلعت الريح جذوره وتسمر في فراغ أليم، ويرون أنهم أحسن حالاً منه، على ما بهم من نكد عيش وحظ سيء وأحزان.

إذا غادر قريتنا مغادر بعيد، تقبّله القريبات، ويبكينه بنواح مفجع كأنه لن يرجع، حتى ليظل المسافر في غربته نافورة أحزان لاتتوقف في داخله.. والليالي طقوس فراق ولقاء وجنازات وغناء وعويل. نهاراتنا مناجم وهم، ولياليناملاحم ألم.

فلاح شاب يحرث الأرض وصوته يشقُّ الفضاء:

ما حصل لي اليوم وجدت مرادي مكتوب عليّ التعب من يوم ميلادي وأعمى يقضي حاجته مقرفصاً على ناصية بيت. وما إن ينهض حتى يترنم بحكمة الدنيا أو يفضح حبه للمصطفى أو ينوح على عماه المزمن.

وصبية تنزل إلى القناة.. ترفع ثوبها وتخوض في الماء، فتنتشي عشقاً:

يا حليل الروح والقلب مجروح تعال مع الريح وابقى لاتروح

ونسوة يعشّبن الأرض وأغانيهن ترتفع في الجو وتتصادى فوق الأرض الحمراء كأنين النواعير.

الغناء عندنا زاد الروح. . الفرق بينه وبين الطعام والماء. . فرق درجة لافرق نوع. العجوز الشمطاء عندنا لاتتوقف عن الغناء. وإذا غنت تقول:

عريسنا غاب مع غياب الشمس   من دون وداع وكلام ولمس

حين تريد مفارقة قريتنا فتلك هي الطامة وثالثة الأسافي. . كل من يعبّون كأساً في الليل، فالأسافي ستكون بلا عدد.

في الوداع يغنّون كل ما يمكن أن يفضح الاعتمال والمعاناة التي يعيشونها. . اختيار الأغاني وإن كان ينهمر بعشوائية. . لكنه يكشف عن الحال بصورة تنوء عن التعريف.

إنهم يكرهون المدن، وفي رحلة الإنجاب للمدن قدمت القرى الكثير. إنهم يمقتون رؤية العورة، والمدينة بنظرهم هي عورة كل البلاد. . المدينة فضيحة. أبدانهم تسافر إلى المدن، وقلوبهم معلقة بكل حجر بازلت وبكل مغارة أو فوهة مفتوحة أو عمود مرمي أو قبة بيت مسوّرة بالحكايات. وعلى لسان كل «حرمة» تتهيأ القولة المعروفة:

- قلبي على حبيبي وقلب حبيبي على الحجر.
- أرسله يا ابن العم ليتعلم، فبطون نسائنا ما أعطت إلا زرّاعاً.
- والمال؟ من أين؟
- أرضك. بع نصفها إن لزم الأمر. وتبقى لك أرض الإصلاح.
- وأنا كيف يكون جلوسي مع خلق الله في «المنزول» بعدها؟
- إذن اتركه يضرب بالشيش ويعزق الأرض ويمزّق البكالوريا. ويقضي لياليه مع النساء مثلنا.
- أفكر بالأمر. يا ابن العم. أفكر.

وحصل ما كنت أمقته وأخافه منذ صغري. . أن أفارق «أفاميا» وأهلي وأفارق «نور». هذه هي الأسافي القاسية المستحيلة. تعلقت بالقرية تعلق الرضيع بثدي أمه. صحيح. تعلقت بأهلي وتربيتي بينهم. . صحيح، تعلقت برفقائي الطيبين وعشرتهم. كله صحيح. لكن علاقاتي كلها

توحدت والتحمت منذ سنتين في بؤرة يتيمة. وانصبت في هالة نورانية اسمها «نور». حتى غدت نور طريقي ونور حاضري ومستقبلي وكل أيامي.

والمفارقة الغريبة العجيبة، أني كرهت الآثار منذ الصغر، فلما كبرت صرت أشتم منها رائحة الخراب والعظام والموميات والمقابر والسراب والموت.

لذلك. عندما لوح لي والدي بدراسة الآثار في ألمانيا، ثرت وتمردت وسببت هذا النوع من العلم الذي يغيّب الشاب في الماضي السحيق ويغرقه في الوهم والخرافة. وربما الجنون. وحرصاً منى على الثبات بجانب «نور» وحتى لاتفلت مني، عاندت الجميع، وأعلنت تعلقي بالأدب الغربي ودراسته. وكان تمردي بالنسبة لوالدي وأعمامي يشكل معصية لاتغفر بسهولة، وعصيان يوجب الطرد، وأقض هذا الأمر مضجعي، وابتلاني بنوبات قلق لاتزول وعافت نفسي عاديتها وتعلقها بالحياة، وانطويت على ذاتي، وخلوت مع نفسي معظم أوقاتي، أسحب من جيبي تلك القصاصة الصغيرة، وأعيد قراءتها كل يوم:

«وحق الله، وحق أفاميا، وبحياة أهلي وأهلك، وبحياتك أيها الغالي لا أريد غيرك لو علقوني على حبل المشنقة»

فإذا سافرتُ وتعلمتُ، وعدتُ بعد خمس سنوات، ثم انخرطت في خدمة وطني سنتين. فماذا يبقى من العمر؟ اللهم إلا الرفش والقبر؟

هكذا كنت أفكر، وبمثل هذا الأسلوب أختلق الحلول لحياتي، وتعلقي بنور ربما - كما يقول الناس - أحالني أمام نفسي وأمام الآخرين الى شخص غير منطقي بتاتاً ولاموضوعي. بل وعاطفي إلى أبعد الحدود وقصير النظر.

هي حصلت على «الكفاءة» هذه السنة، وأنا حصلت على «الثانوية» منذ سنة مضت. هي فتحت عينيها على الدنيا فرأتني وتعلقت بي. وأنا لبيت نداء خافقي المضرم. ورسوت بكل ما أملك من قرويتي وتجربتي الخام على

نور. كانت حاجتي رهيبة وسحرية ومبهمة لعلاقة عاطفية تهز الروح وتكمل النقص الذي بي، والذي لا أعرف كنهه. رسوت في خليج «نور» البهي وتعاهدنا عهداً ربانياً لاتفصمه خطوات بشرية مهما كان وزنها. يوم عزم والدي على إيفادي إلى أوروبا أرجح أحلامي في فضاء بلا حدود، وبعثرني آلاف الأميال بين «نور» وبلاد الغربة، ووالدي محق في عزمه، فهو يريد تبريراً ذا شأن كبير لخلق الله في القرية، لبيعه الأرض. وأنا أريد تبريراً ذا شأن أكبر لبقائي بجانب «نور»، فخمس سنوات الغربة، وسنتا الجندية تجعل كل الحقائق أضغاث أحلام، وتحيل الفتوة إلى هرم، والمراهقة إلى شيخوخة، وعلى العمر السلام.

أهل الريف لايبرؤون من مراهقتهم مهما بلغ بهم العمر.. الأنهار والسواقي والحقول والأشجار والدروب البدائية والحياة المتراقصة تحت الشمس، والغافية تحت ضوء القمر.. كلها تجعل الشباب في الريف طويلاً ولا يتسلل الوني للمراهقة.

وصلت الأمور بيني وبين أهلي إلى نقطة حاسمة.. إلى فجوة فاغرة الشدقين إلى شفير هاوية فاصلة.. إلى حد التبرؤ مني ومن تربيتي، وطردي خارج الديار إذا لم أسافر وآتي بالشهادة التي تساوي نصف فدادين القرية.

ونكست رأسي صاغراً مزعناًللسفر، كما نكست راية العهد أمام «نور»وحنثت بوعد العمر بالعيش وإياها حتى الموت.

ورفعت بالمقابل رايتين مغايرتين: راية التعالي أمام الأصدقاء، وراية الكبرياء المغرور أمام الناس.. (حمود الأفامي) سيسافر إلى الأجانب. أما نور فترجمت حزنها وغضبها وخسارتها بفقدي إلى لغةغريبة.. فيها التحدي، وفيها الضعف.. فيها التوسل الباكي، وفيها المكابرة الزائفة، فيها النميمة علي، وفيها اللامبالاة بكل أموري، ورفضت رفضاً قاطعاً كل وساطة لأصدقائي لإصلاح وشرح الأمور كما يجب.

قلت إنني نكست رأسي للسفر، وهاهي الشهور تتمخض عن ذلك

اليوم ويحل بأسرع مما كنت أتوقع . . وها قد جهزت عدتي وأكملت أوراقي الثبوتية، وحصلت على التقارير الطبية اللازمة. وحولت المال اللازم، وقطعت تذكرة السفر، ولم يبق لي من الدنيا في أفاميا غير ليلة الوداع. امتلأ بيتنا بالأقارب والمودعين. . كلهم محزونون لفقد ابنهم زين الشباب «حمود الأفامي» المسافر. . الراحل. . القاطع البلاد والبحار والفيافي إلى ديار العلم والنور والآثار.

وغصّ الجانب الثاني من البيت ورص بالحريم. . القريبات منهن والغريبات وفي عيونهن جميعاً دمع هتون مهيأ للسقوط بأقل لكزة. . أنشدت خالتي أغاني استفاقت لها الأحجار الغافية السود، وغناء خالتي معروف وموصوف لدى كل الناس: يبكي الحجر. طلت والدتي وجهها بشحار القدور. . غنت وناحت حتى احترق الدمع في مقلتيها. نادتني:

ـ متى تعود يا حمود.

ـ أمي. أنا لن أعود. ولماذا أعود؟

وينهمر نحيب الحريم ويتشلهمن بالدمع والمخاط في طقس احتفالي كالح السواد يخنق الروح، ويوقف الزمن.

وفي مجلس الرجال سحب «عارف» ربابته من تحت عباءته المرعز، وراح ينشد قصة «محسن الهزان» وما جرى له في سفره الطويل مع أخوة «بدر التمام» السبعة، وعودته ببدر التمام بعد ما ذاق الأهوال، وصرع من أجلها عشرة رجال.

أما أذكى أصدقائي وأثرهم إلى نفسي فقد جذبني وقال:

ـ أراهن. بل أقسم: والله ستأتي. والذي يراك تحوم هنا بعد سنة ما كذب يا حمود.

معلم القرية قال للجمع متفلسفاً:

ـ يا جماعة. الوطن إدمان. أصاب الإنسان بعد أن تحضر، وواجب الطب الحديث أن يجد علاجاً لهذا الداء الخبيث، وإن مكافحة إدمان

التدخين والأفيون، والله ياربع مضيعة وتشتيت للجهد في غير محله.

وينفض مجلس السمر الباكي، والسهر المؤرق، وينهض والدي مقترباً مني على رجلين مهزوزتين، ووجه حفرت فيه السنون أخاديد وكمانتيرات وتاريخاً ماضياً إلى الفناء. قال:

ـ هل سأكحل عيني بمرآك يا حمود بعد كل هذه السنين؟ اذهب لتنام أنت متعب.. كل ما أريده منك أن تظل رجلاً مسلماً في بلاد الناس الغرباء وتعود رجلاً بنفس الأخلاق التي حملت.

ـ أعطني يدك أقبلها. ادع لي بالتوفيق، ولاتخف على حمود.

وتركته وأنا أبكي فراق الدنيا برمتها، وذهبت إلى فراشي.

ولشد ما دهشت عندما رأيت أعز أصدقائي لاطياً خلف الباب في غرفة نومي.

ـ لماذا تختبيء؟

ـ حامد.. نور تريد أن تودعك

ـ أين هي؟

ـ على باب الجامع الغربي.

وخرجت من الدار مترنحاً.. ثملاً من النعاس والحزن والشوق والتعب واليأس.

ـ ماذا يا نور؟

ـ أنت يا حامد نور قلبي وعيني. كيف تتركني؟

ـ أنا؟ أنا؟ أهلي باعوا الأرض ليعلموني. لا أحد يبيع الأرض يا نور.

ـ وأنا؟ أرض إيضاً تبيعها؟

ـ معاذ الله.. أنت كل ما أراه وأحسّه وأعيش له.

ـ أنت تركب الطيارة إلى هناك، وأنا في النعش إلى القبر. إما أنت وإما الموت يا حمود. والله سأقتل نفسي.

ـ ماذا؟

- ماذا نربح من العالم إذا خسرنا أنفسنا؟ أي شيء يبقى لنا؟
- صحيح.. صحيح يا نور. ولكن والدي باع الأرض من أجلي وحدي وأهل القرية احتفلوا بي وودعوني. السفر صار وشماً وقدراً مكتوباً.
- ارجع إلى الدار، وهات الفرس معك. وأنا هنا؟
- إيه.. الفرس؟
- نذهب إلى «منبج».. أختك هناك تحبني مثل أمي. وزوج أختك سامعة عنه.. شهم. ننزل عندهم. يسترون علينا، حتى يحلها الله، أو يقتلونا، وتجمعنا نهاية واحدة.

أنا عربي، وأبي وجدي عربيان، وأنا شابّ، وكاتب أيضاً وملامحي تنم عن ذلك.

أنا؟ ابن أفاميا القابعة على الصخر والتلال، ومعفر البدن بترابها.

أنا ابن ارتحال الوجد الدفين الشجي عبر مياه «العاصي» التي تدير النواعير وتسقي الحقول والناس والجلال.

أنا و«نور» إصبعان لكف واحدة.. أفاميا.

* * *

مقدمـــة للنفـــري

يوسف سامي اليوسف

قليلة، بل جد قليلة، هي الدراسات التي خصصها العالم العربي الحديث للتراث الفذ الذي تركه محمد بن عبد الجبار النفري، المتوفى عام ٣٥٤هـ/٩٦٥م، والذي لانعرف عن مسيرة حياته سوى النزر اليسير. وبالتأكيد، لم يكن هذا الشح من قبيل الصُدفة، ففي الحق أن النصوص النفرية

* يوسف سامي اليوسف: باحث من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد الأدبي، من أعماله: «مقالات في الشعر الجاهلي»، «الشعر العربي المعاصر»، «تاريخ فلسطين».

قد أوغلت في التجريد والعلو إلى حد جعلها غريبة عن الذهنية الحديثة الجانحة الى العزوف عن المتعاليات، أو الى قلة الاهتمام بكل مايخرج عن التجربة الواقعية. بيد أن هذا العلو، الذي كان من شأنه أن جعل الأسلوب سامقاً باذخاً على هذا النحو الاستثنائي، ينم عن رغبة نصف مكتومة مؤداها أن الرجل يرمي الى ابتداع كتاب مقدس يخصصه لنقاوة الخاصة من البشر، أو قل إنه يحاول أن يبتكر كتابه المقدس الذي يخصه وحده من دون سائر الناس. فلاغرابة في الذهاب الى أن النفري هو واحد من كبار المتنبين الذين ظهروا في التاريخ، ولكنه المتنبي الذي يؤمن بأنه مرسل الى نفسه وحدها، حتى لكأنه التحقيق العملي لما قاله ابن الفارض فيما بعد:

إليَّ رسولاً كنت مني مرسلاً   وذاتي بآياتي عليَّ استدلت

وعلى أية حال، فإن أول مايلفت انتباه القارىء للخطاب النفري هو أنه يختلف كثيراً عن الموروث الصوفي العام، وذلك من حيث أن هذا الخطاب صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمتها، أو قل من حيث هو حوار بين طرفين، أولهما مطلق وثانيهما محدود. فبينما يكتفي الطوسي، صاحب «اللمع» ومعاصر النفري، بشرح ماهية الصوفية وأفكارها ومصطلحاتها، فإن صاحب «المواقف» و«المخاطبات» لايلتفت الى هذا الموضوع البتة، بل يصب جملة جهده على انشاء نص يحاول، على نحو واضح، أن يكون نصاً مقدساً عالياً، لايشرح شيئاً سوى العلاقة الراسخة التي من شأنها أن تحذف كل فصال وهجران. فقاعدة النفري أن الانسان موصول ومحاط بالرعاية دوماً. ولهذا، فان الحوار مع الكون اللامادي أمر ميسور، ولكنه وقف على الرجل الكامل دون سواه. واستناداً الى هذه الحقيقة، فإن في ميسورك الذهاب الى أن النفري هو البطل بوصفه رائداً لواقع سماوي، لاحياة للروح إلا فيه، أو بواسطته، فهو يكتب مايشبه أن يكون ملحمة، أو مسرحية، تجري في داخل الوجدان وحده، إذ لاريب في أن هذا الرجل يأنف من العالم الخارجي، بل هو يمقت كل ماينزع إلى

التجسد. وبفضل هذه المهمة الجليلة جاء الأسلوب مهيباً وقوراً يأهله روح ارستقراطي رفيع.

* * *

أما الظاهرة الكبرى اللافتة للانتباه في نصوص النفري (وهي ماسيؤلف محور هذه المقدمة) فخلاصتها أن تلك النصوص منسوجة بإفراط من جدل الأضداد، أو من المثنويات المتقابلة المتنافية على الدوام. «وقال لي: إذا علمت علماً لاضد له، وجهلت جهلاً لاضد له، فلست من الأرض ولامن السماء». هذا ماجاء في الموقف الخامس والخمسين. ومثل هذا التوكيد على التضاد هو مايسود تراث النفري كله.

ومما هو جد معروف أن الديانة المانوية هي ديانة التضاد بامتياز. ولقد نشأت هذه الديانة، أول مانشأت، في مدينة بابل الواقعة على نهر الفرات، في النصف الجنوبي من بلاد العراق. وبما أن ماني قد صلب في بابل، فان تلك المدينة مقدسة عند المانويين، شأنها في ذلك شأن بعض المدن التي يقدسها أتباع هذا الدين أو ذاك. والجدير بالتنويه أن مدينة نفّر، التي ينتسب إليها النفري، تقع في مكان شديد القرب من بابل هذه. وفضلاً عن ذلك، فإن نفّر هي مدينة نيبور السومرية القديمة التي كانت عاصمة دينية لبلاد سومر وأكاد قبل أربعة آلاف سنة من الآن.

وأياً ما كان الشأن، فإن شدة حضور المثنويات في النسيج العام للنص النفري، لايخول العقل أيما حق في الذهاب إلى أن تراث هذا الرجل هو تراث غير عربي في الصميم، اذ لاريب في أن جزءاً من طاقم المصطلحات الذي يستعمله الكاتب قد سبق للمتصوفين في العالم الاسلامي أن رسخوه قبل ولادة النفري بقرن من الزمان. وفضلاً عن ذلك، فان أسلوبه النادر هو بالضرورة نتاج لخبرة حدسية وعملية باللغة العربية، ولولا هذه الخبرة

الأصلية، لما كان لهذا الأسلوب نفسه أن يبذ جميع الأساليب الكتابية في اللغة العربية بعد القرآن الكريم.

بيد أن الذهن المدقق لابد له من أن يتساءل عن سر هذا النسيج المثنوي الذي يؤلف سداة النصوص النفرية ولحمتها. فالحقيقة أن هذه السمة لانظير لها قط في النصوص الصوفية العربية الأخرى، مع أن هذه النصوص كثيراً ماتقيم وزناً كبيراً للأضداد والمتقابلات. فلا غرابة في الظن بأن مؤلف «المواقف» و«المخاطبات» قد كان تلميذاً لبعض الثقافات العريقة التي ازدهرت في جنوب العراق خلال الأطوار التاريخية الموغلة في القدم. والجدير بالتنويه أن بعض هذه الثقافات كانت لاتزال على قيد الحياة، إلى حد ما، خلال عصر النفري. فلقد ذكر ابن النديم في الفهرست، وهو المعاصر للكاتب، أنه شاهد بعض الناس يتعبدون لتموز، اله الخصب البابلي المعروف. أما الديانة المانوية فقد استمرت في الوجود حتى القرن الثالث عشر الميلادي. ولقد رحل الزردشتيون من العراق إلى الهند في عصر هارون الرشيد، أي قبل ولادة النفري بمائة سنة، على وجه التقريب. ومن المعروف أن الزردشتية هي أكبر مصدر من مصادر المانوية نفسها. ولاأدل على ذلك من أن ماني لم يعترف إلا بثلاثة من الأنبياء الذين سبقوه، وهم زردشت وبوذا والمسيح.

وعلى هذه الأرضية، لاعجب إذا ماذهب المرء إلى أن الكتابين اللذين تركهما النفري هما نتاج لتفاعل صميمي بين الثقافة العربية، من جهة، وبين الثقافات القديمة، من جهة أخرى. وربما صح الظن بأن الرجل ينتمي أصلاً إلى واحدة من تلك الطوائف التركيبية التي حاولت أن تصالح بين الدين الجديد وبين الأديان القديمة التي أخذت بالتقلص أمام الدين الجديد. ومما هو تخميني أن تلك الطائفة هي نتاج للوساطة بين المانوية والاسلام. ومما يحثك على الارتياب في الأمر أنه يتعذر عليك أيما تعذر أن تحدد المصادر العربية التي انبثق منها النفري، اذ مامن كاتب على الاطلاق، أكان كبيراً أم صغيراً، إلا

وهو يصدر عن أسلافه، الى هذا الحد أو ذاك. ولاأسلاف للنفري في الثقافة العربية، ولاسيما لدى النظر الى العمق، أو الى الجرهر. فالنفري فريد من نوعه، لايشبه أحداً، ولايشبهه أحد من الكتاب الصوفيين الذين سبقوه أو عاصروه. وهذا شأن غريب حقاً، ولاتفسير له- إن كان يقبل التفسير- إلا في الانابة بهذا الرجل إلى واحدة من الثقافات المكتومة.

* * *

بيد أن التعايش الطويل مع الخطاب النفري من شأنه أن يؤكد للمرء مافحواه أن الجذور المانوية لهذا الخطاب لاتمثل إلا المسار وحسب، اذ ثمة، دونما ريب، نزوع صريح نحو تجاوز المانوية، بل نحو الخروج من جميع الأديان، باتجاه مذهب فريد يخص النفري وحده، ولايخص سواه من الناس، اللهم إلا اذا كانوا من أنداده الأفذاذ. إنه مذهب الفرد الفريد الذي يقيم صلة فورية مع الحق الكلي، جوهرها الاستماع المباشر للغة العالية المطلقة الصحة، وذلك عبر «الموقف» الذي هو الشعيرة الوحيدة في هذا المذهب الخاص. ولهذا، فإن المثنوية الأولى في كتابي النفري كليهما هي مثنوية الرب والعبد. ولئن كان الطرف الأول في هذا التقاطب، أو التخاطب، هو العلو المطلق، فان الطرف الثاني ليس شيئاً آخر سوى الحنين الى هذا العلو الذي مابعده علو قط، وللحق أن النفري يختلف عن ابن عربي، في هذا الشأن، اختلافاً كبيراً. فبينما يتبدى مذهب ابن عربي (أو أي من أتباعه، كابن سبعين، مثلاً) وكأنه نوع من أنواع النظرية، فإن مذهب النفري لايتبدى إلا من حيث هو نوع من أنواع الشعر. فالرجل يرعش ويتأمل أكثر مما يشطح. ولاريب في أنه لايقل شاعرية عن معاصره المتنبي. والأهم من ذلك أنه النموذج الأمثل والأكمل للكاتب الصوفي في الثقافة العربية كلها.

ماهي خطة النفري؟

إنهـا تتلخص في تقـديم المثنويات من حيث هي قـوى متنافيـة يأكل بعضهـا بعضاً، وذلك بغية البلوغ إلى الأوج البارىء من كل تضاد أو صراع. ففي أعماق النصوص النفرية ثمة شعور مفاده أن الصراع هو العبودية بأم عينها، وأن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الخروج من التضاد إلى الفسحة النقيـة المتجانسـة على نحو مطلق. فالنفري شخصيـة سلميـة في الجوهر والصميم، وإن هو قد أكثر من الحديث عن المتضادات والمتنافيات. وهذا يعني أن صورة النرفانا هي غاية غايات النفري، إذا كان لمثل هذا الاجتهاد أن يكون صحيحاً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الخطة هي الصوفية في أصفى حالاتها. فالصوفية الخالصة، أي تلك التي تؤمن بأن مملكتها ليست من هذا العالم، إنما تجاهد كي يبلغ الروح البشري إلى الفسحة التي لاتحدها حدود ولاتقيدها قيود. وبذلك تغدو الصوفية النقية مشروعاً من مشاريع الحرية في عصور الاستبداد، أو ضمن شرط تاريخي مناسب.

والنفري بهذه المثابة، أو بفعل هذا التخصص في الحنين إلى العلو، المطلق، هو محاولة لتجاوز الفلسفات كلها. فهو لايقيم أي وزن للمنطق، أو للمعرفة المبنية على أسس الذهن. ثم إنه كثيراً مايصرح بأن الواقف أسمى من العـارف، لأن الأول وحده المتصل بالحق الكلي الذي يند عن البصـر. والأهم من ذلك أن «الواقف فرد والعارف مزدوج»، كما جاء في الموقف الثامن. والحقيقة أن الكاتب شديد الاهتمام بثنوية الوحدة والانشطار. ومثال ذلك ماورد في الموقف التاسع: «وقال لي: رأس المعرفة حفظ حالك التي لاتقسمك» فاذا انقسمت فما أنت بالعارف ولابالواقف.

* * *

ففي مناخ النفري لايحتاج إلى التفكير إلا المشتغلون بشؤون الدنيا،

أما المنهمكون بالتحاور مع العلو الأسمى، فلايلزمهم شيء سوى الوقفة التي نعتها الكاتب بأنها «باب الرؤيا» وذلك في الموقف الثامن، ثم عاد في المخاطبة السابعة والثلاثين ونعتها بأنها «باب الحضرة». وهذا يعني أن غاية غاياته هي أن يرى، ولكن بالبصيرة لا بالبصر. فهاهو ذا يقول في المخاطبة الخامسة عشرة: «ياعبد، من رآني عرفني، وإلا فلا». فالحق الذي مابعده حق لايعرف إلا بالمشاهدة، أما الفكرة فلاتطال سوى المحسوسات المبذولة للعيان. ولهذا فقد جاء في المخاطبة السادسة والعشرين: «ياعبد، اذا لم ترني تخطفك كل ماترى». كما جاء في المخاطبة السادسة والخمسين: «ياعبد، من لم يرني فلا علمه نفع، ولاجهله ارتفع».

لقد أدرك صاحب «المواقف» و«المخاطبات» وفقاً لما يمكن لك أن تستنبط من نصوصه- أن وظيفة الصوفية، أو الوظيفة العليا للروح، هي الذهاب الى ماوراء الخير والشر، بل الى ما وراء الأضداد كلها، وذلك بغية البلوغ الى الحرية المطلقة التي لايسعها أن تكون إلا في فسحة متجانسة تجهل كل فرق، ولاتخضع لأي نقص. فهاهو ذا يعلن في الموقف التاسع:

«وقال لي: اذا لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني».

ويقول في الموقف الثامن: «الوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة». كما جاء في الموقف إياه: «كاد الواقف أن يفارق حكم البشرية». ثم أضاف صراحة: «وقال لي: العالم في الرق، والعارف مكاتب، والواقف حر». ثم إن لك أن تلاحظ هذا القول الشديد الأهمية، وقد ورد في المخاطبة الثلاثين: «ياعبد، الرؤية علم الادامة، فاتبعه تغلب على الضدية». ويشبهه هذا القول الذي جاء في المخاطبة الرابعة والثلاثين: «ياعبد، إنما تختلف في الضد، ومافي رؤيتي ضد». وهو كثيراً مايوحي لقارئه بأن الوقفة أو الرؤيا تزيل كل تعارض وتخرجه من داخل الروح. ولابأس في هذه المقتطفات: «ياعبد، إذا بدوت لك، فلاغنى ولافقر». (المخاطبة ٢٤) «ياعبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد اصطفيتك لنفسي». (المخاطبة ٢٦) «ياعبد، من

رآني جاز النطق والصمت». (المخاطبة ١٤) «ياعبد، اذا رأيتني استوى الكشف والحجاب». (الموقف ٣١).

ناصعة، إذن، وظيفة الرؤيا في وعي النفري. إنها الطريقة الوحيدة للتغلب على التضاد، وذلك بماهي علم الديمومة، أو قل إنها الطريقة الوحيدة للتعرف على الأبدية. فلئن كان وصف التضاد هو وظيفة الفلسفة، فإن وظيفة الصوفية هي مغادرة التضاد باتجاه مايرخم وراءه من سلام وأمن ودعة. وههنا يسعك الذهاب إلى أن النفري هو الرائي الأول في الصوفية العربية برمتها، وماذاك إلا لأنه الأكثر اصرارا على اختراق كثافة المادة بغية البلوغ الى اللطف القصي. «وقال لي: لايكون إليّ المنتهى حتى تراني من وراء كل شيء».

وابتداءً من هذا المذهب صار في الميسور أن يقال بأن الوقفة هي الحرية بأم عينها، أو لعلها تدشين لمشروع روحي حر، وذلك بواسطة الرؤيا التي يماهي النفري بينها وبين الوقفة. وفوق ذلك، فإن الرؤيا هي أجل أفعال الروح، وأعلاها مرتبة، وأكبرها قيمة، فهاهو ذا الكاتب يقول في المخاطبة العاشرة: «ياعبد، لو علمتك مافي الرؤيا لحزنت على دخول الجنة». ثم إنه يؤاخي بين الروح والرؤيا في المخاطبة الحادية والثلاثين، إذ يقول:

«ياعبد، الروح والرؤيا إلفان مؤتلفان». والأهم من ذلك كله أن الرؤيا هي الغنى الذي لايشبهه أي غنى على الاطلاق، وماذاك إلا لأنه غنى لايذهب أبداً ولاينقض على الاطلاق. فقد جاء في الموقف الثالث والعشرين: «وقال لي: إذا رأيتني أغنيتك الغنى الذى لاضد له».

ولما كانت الحرية ماهية الرؤيا، فقد خلت الوقفة النفرية من أي امتداد يتجه صوب أية نهاية. فما ثمة على الدوام إلا حضرة مطلقة لاتبدأ ولاتنتهي، إذ أن الرجل قد تجاوز الواقع سلفاً وخرج منه، وارتفع إلى الأفق اللانهائي المتحرر من كل حد، غير عابىء بشيء سوى الكلية العالية، التي هي منظر أولياء الله، لايسكنون ولايستقرون حتى يروها، كما جاء في

الموقف الرابع عشر. ويقيناً، إن هذا الخيال معافى إلى حد بعيد، بل قل إن خيال النفري المندفع كالسهم هو سر المزية في نصوصه كلها، أو لعله أن يكون الينبوع الذي يتخارج منه كل ماكتب وماكان له أن يتمتع بهذا المضاء إلا لأنه مأهول بوجدان عارم يفعمه حنين أصلي لايصدر إلا عن ذوي النفوس المطهمة الفارهة الشاهقة، التي لايشع نورها صوب أي خارج واقعي، بل يندفع باتجاه الدخيلة العميقة للذات، حيث لازمان ولااجتماع ولاتاريخ، وإنما خلود نقي ساكن ومتجانس، أو بارىء من كل نقض أو صراع. ولهذا، يسعك القول بأن النفري لايصدر عن البصر، بل عن البصيرة قبل سواها، أو قل إن البصر والبصيرة قد صارا شيئاً واحداً في تراثه كله. فمع أن الرجل يعترف بوجود الخارجية، بل يكابد وجودها ويعانيه أيما معاناة، فإنه لايراها إلا من حيث هي سلب يحول بينه وبين رؤية الحق الصراح.

ومادام الأمر كذلك، فإن مالايتناهى، أو مالا يرضخ للضبط الذهني، يصبح غاية ضرورية للروح، تماماً كما الخبز للبدن. وبسبب صدوره عن البصيرة قبل سواها، فقد راح يتشكى من قصور اللغة، أو من عجزها عن احتواء مضمون الروح. فاللغة لاتسعف كثيراً، لأنها برسم المرئيات قبل كل شيء، أو هي لاتملك أن تتسع كثيراً لزخم الحرية العارم. ولهذا قال الرجل في الموقف الثامن والعشرين: «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة» هذا، وقد جاء في الموقف الثالث والثلاثين: «وقال لي: لاتقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف». وأضاف أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟» وليس من قبيل التمحل أبداً أن يقول النفري بضيق اللغة واخفاقها في مضمار التعبير عن اللانهاية والاطلاق، فأقدر الناس على ادراك عيوب الشيء هم أخبرهم بماهيته وحدّه. وخلاصة القول في هذا الموضع أن الرؤيا خروج من اللغة وماتؤشر إليه، ومضى إلى مالايقال، وإذا ماقيل لم يعد هوهو. فقد جاء في الموقف الخامس والخمسين قوله: «أوائل الحكومات أن تعرف بلاعبارة». كما جاء في الموقف السابع والستين: «وقال

لي: إن أخذك الوصف الأدنى، فما أنت مني ولا من معرفتي». أما الموقف السابع والثلاثون فيقول: «لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف اليك بلانطق».

* * *

وبما أن ماهية الروح الصوفي ليست شيئاً آخر قبل الحنين إلى الله القائم وراء الأضداد، فان أكبر المثنويات في تراث النفري هي مثنوية الله والسوى. وهذا مصطلح صوفي كبير يقصدون به كل ماسوى الله، أو كل ماعداه. وعند النفري، وكذلك عند غيره من أهل التصوف، أن السوى حجاب يحجب الله عن البصر والبصيرة معاً، فيعرقل الاتصال بين العبد والرب. فالسوى يتخطف العبد من كل صوب ويمنعه من متابعة دربه باتجاه الحق الراخم وراء كل شيء. فقد جاء في المخاطبة السادسة عشرة: «ياعبد، من صبر عن سواي أبصر نعمتي، وإلا فلا». ثم يقول في المخاطبة الخامسة والثلاثين: «ياعبد، المفازة كل ماسواي». (والمفازة هي الصحراء). ثم يضيف في هذه المخاطبة نفسها: «ياعبد، لاتستظل بالمفازة، فما في رؤيتي إضحاء ولاظل». فلعلك تشعر أثناء قراءتك لتراث النفري أن الرجل يرفض كل ماهو مجسَّد، بل لعله يأنف من أن يلامس أي شيء. ويقيناً، إن شرف الصوفيات كلها، أو قل شرف الانسان بوجه عام، إنما يكمن في هذه الأنفة حصراً، أو في شعوره بأن المحسوسات لاتشبع روحه النبيل.

ولهذا، فإن في الميسور الذهاب إلى أن الأزمة التي أفرزت النصوص النفرية برمتها هي أزمة معرفية، بل أزمة علو لايبتغي إلا اليقين الثابت. ثم إن لك أن تصوغ الأمر نفسه بعبارة أخرى، فتقول بأنها أزمة وصال واتصال بين العالم الأعلى والعالم الأدنى. فالسوى، في المنظور الصوفي، ليس موضوعاً للوصال، ولا للعرفان الرؤيوي، وإنما هو حجاب وظلمات تستر أنوار الحق، وتحول بينه وبين الروح المترع بالصبوة إلى العلو. وبذلك

تتـداخل المثنويات الأربع الكبـرى التي هي أبرز الأضـداد في النصـوص النفرية : الله والسوى، العلم والجهل، القرب والبعد، النور والظلام. ومما هو جد صادق أن هذه المثنويات الأربع تقبل الاختزال في مثنوية واحدة هي الينبوع الأكبر لكل تضاد في وعي الكاتب. إنها مثنوية الوصال والفصال، أو مثنوية غياب الله وحضوره، غيابه عن البصر وحضوره في البصيرة وحدها.

والحقيقة أن هذه الرغبة في الوصال الاستبصاري هي التي شحذت خيال النفري على هذا النحو المتميز، الأمر الذي من شأنه أن يؤكد مافحواه أن شجرة الخيال اليانعة مجذرة في تربة الوجدان على الدوام، وأن التصوف برمته لاينبثق إلا من الوجد، أو من حنين الروح إلى ماهو بعيد كل البعد عن أن يكون مبذولاً بين المحسوسات. ولاغضاضة في الذهاب إلى أن جميع المنجزات الجميلة التي أنجزها البشر، في أي مكان أو زمان، إنما هي ناتج وجد وحب صادق نبيل.

ومما هو صريح في نصوص النفري أن ثمة ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، أدناها العلم وأسماها الرؤيا، وبين هذين تقف المعرفة. ولكن تراث الرجل لايسعفك على توضيح الفرق بين هذه المستويات الثلاثة، أو قل إنه يترك الفرق بين العلم والمعرفة غامضاً الى حد كبير، ولكنه يعينك كثيراً على التمييز بين المعرفة والرؤيا، التي يقدمها لك من حيث هي وظيفة الروح المحض. فقد جاء في الموقف الثامن قول: «الوقفة نار الكون، والمعرفة نور الكون» فلئن كانت المعرفة تنير المرئيات، فإن الوقفة تزيلها لتجتازها باتجاه الماوراء المطلق الذي هو الحق الكلي الأصيل.

ففي منظور النفري أن الانسان لايبلغ إلى أصالته وغاية اكتماله إلا بالرؤيا. وأما العلم والمعرفة فهما مرتبتان للانسان الذي لم تكتمل مسيرته صوب الحق. ثم إنه لايشعر بأي حرج حين يقيم ضرباً من التنافي بين المعرفة والرؤيا: «إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة». لماذا؟ لأن المعرفة لاتملك القدرة على احتواء مضمون الوقفة التي لاتقبل الاندراج إلا في الصمت.

وفضلاً عن ذلك، فإنك قد تعلم وتعرف بجهدك الخاص، ولكنك لن تبلغ إلى برهة الرؤيا، التي هي أعلى طور في كـمـالك الروحي، إلا اذا نوديت من العلو الذي مابعده علو. فقد جاء في المخاطبة السادسة والثلاثين قول العبد لربه: «أثبتني لحقيقتك التعلق بندائك». فمن نودي، ثم تعلق بالنداء، وصل الى الحق الكلي المطلق، وترسخ في رحابه، فبلغ الكمال الذي مابعده كمال. وشتان مابين الأمر والنداء. ففي الأمر قسر، وفي النداء حب، والحب هو وحده القادر على اضافة النكهة الى وليمة الوجود.

ثم إن هذا البلوغ إلى الأوج بقوة الاستبصار هو الوقفة النفرية التي لاتطل، ولاتبتغي أن تطل، إلا على الأبدية من حيث هي الماوراء المحض. فالرجل لايريد لك أن تبصر، وإنما أن تتبصر. فهو يحذرك جهراً من عينك أو بصرك. فالعين لاترى إلا المرئيات، وهذه المرئيات هي السوى، و«السوى كله ذنب». أما الطهر فهو رؤية اللامرئي حصراً. وقد جاء ذلك صريحاً في المخاطبة الرابعة والثلاثين، حيث يقول الرب للعبد: «أكفني عينك أكفك قلبك... احرس قلبك من قبل عينك، وإلا فما حرسته أبداً».

وبما أن الوقفة تشرف على الملكوت، أو على اللامرئي، فانها أقرب إلى الوحي منها إلى الالهام، أو الى الحدس. ولهذا، فانها بعيدة كل البعد عن ماهية العقل الذي يندر أن يذكره الكاتب. ويبدو أن الرجل، كبقية أهل التصوف، لايرى في العقل سوى عربة عاطلة لاتصلح للرحيل صوب الحق الصرف. فالمسافة بين الينبوع وبين مصبه الأخير ليست فلكية، وإنما هي سرمدية. ومن توتر هذه المسافة ينبثق النفري، بل تنبثق الصوفية كلها. والعقل لايصلح لمثل المهمة. لأنه لم يخلق من أجل هذا الغرض. يقول الرب للعبد في المخاطبة الأولى: «أحلت العقول عني، فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني، فرجعت الى متقلّبها».

* * *

وموضوعة الفرد الفريد واحدة من أهم الموضوعات في تراث النفري. والفرد الفريد هو الانسان الكامل الذي تعتقد الصوفية بأن الكون كله خلق لأجله، «فأنت المصنوع له كل شيء، وأنا الناظر إليك، لا إلى شيء». كما جاء في المخاطبة الخامسة. ولاريب في أن انتاج هذا الفرد الكامل هو واحد من أكبر غايات الصوفية في كل زمان ومكان. ولكن أهم مافي الأمر أنه لايكون له وجود قط إلا إذا اصطفاه الله نفسه من بين جميع البشر. فقد جاء في الموقف السابع والثلاثين: «وقال لي: من أحببته أشهدته، فلما شهد أحب». والحقيقة أن العلاقة بين طرفي الحوار في نصوص النفري كلها هي نتاج لاصطفاء لايبدأ مع بداية النصوص، وإنما هو يسبقها ويشرطها، بل إن المناخ العام لهذه النصوص من شأنه أن يرسخ لديك انطباعاً فحواه أن ذلك الاصطفاء هو فعل قد أنجز في الآلية نفسها. ومن اختير على هذا النحو كان وحده المرشح لرؤية العلو الأعلى والمقام الأسنى. فقد جاء في الموقف الستين: «وقال لي: الليل والنهار ستران ممدودان على جميع من خلقت، وقد اصطفيتك، فرفعت السترين لتراني، وقد رأيتني، فقف في مقامك بين يدي، قف في رؤيتي وإلا اختطفك كل شيء».

فمن الواضح أن السمو الأسمى، وهو من لاتعرفه المعارف ولاتعلمه العلوم، على حد قول الكاتب، يغار على من اصطفى من أن تتخطفه الأشياء، أو من يكون ملكاً لسواه. وهذا يعني أن الفرد الفريد هو الكائن برسم العلو، أو قل إنه منذور للعلو وحده. فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة: «ما للملك خلقتك.. ولالغيري أردتك.. أنت جسري ومدرجة ذكري، عليك أعبر الى أصحابي». وفي الموقف العشرين يقول الرب للعبد: «أنت ضالتي، فإذا أوجدتنيك، فأنت حسبي». وهذا يعني أن قيمة القيم في تراث النفري يمكن لها أن تتلخص على هذا النحو: إنك أنت بغية العالي باطلاق.

وفضلاً عن ذلك، فإن كلاً من الطرفين يصبح منظراً للآخر يشاهده

على الدوام. «وقال لي: أنت ضالتي، وأنا ضالتك، ومامنا من غاب». هذا ماقاله الحق للعبد في الموقف الحادي والعشرين. أما المخاطبة الثانية والأربعون فقد ورد فيها قول العبد للرب: «مولاي، أنا منظرك». ويضيف الموقف الثامن والأربعون، قول الحق: «وقال لي: أنا في عين كل ناظر». ومن شأن مثل هذه المقبوسات الأخيرة أن تؤكد مافحواه أن تراث النفري إنما هو تراث نظر ورؤية وبصر واستبصار. إنه تراث العين، والعين هي أكثر أعضاء الإنسان نفاسة، كما قال أفلاطون. والأهم من ذلك أن هذا التراث الذي يلوب على مفقود عزيز إنما ينبثق من لهفة الإنسان وعطشه واندفاعه باتجاه الينبوع الذي تنبع منه الأشياء كلها.

فلقد جاء في الموقف الرابع عشر أن أحباب الله هم أولئك الذين ينجذبون إليه دون أن يرتقبوا أية نتيجة أو عاقبة، سوى التمتع برؤيته، هاهوذا يقول: «فأنا منظرهم، لايسكنون أو يروني، ولايستقرون أو يروني».

وعلى أية حال، فإن الفرد المصطفى يتميز بمعنى يكاد أن يكون مطلقاً. فقد جاء في الموقف السابع والستين: «وقال لي: معناك أقوى من السماء والأرض.. وقال لي: معناك لايجنه الليل ولايسرح بالنهار. وقال لي: معناك لاتحيط به الألباب، ولاتتعلق به الأسباب». ولقد سبق للموقف الرابع أن أكد على هذا الموضوع نفسه، اذ جاء فيه: «وقال لي: أنت معنى الكون كله..».

وفي مثل هذه البرهة اليانعة يشعر المرء بالقيمة العظيمة التي كانت تتمتع بها الثقافات الغابرة، تلك التي أعلت من شأن الانسان حتى جعلت منه كائناً كريماً نفيساً عالياً يجاور العاليات ويحاورها. ففي هذه النصوص النفرية المتحدرة إلينا من القرن العاشر الميلادي، يُرى الإنسان من حيث هو ماهية الكون، وتضفى عليه القيمة والنفاسة بوصفه الكائن الوحيد في الدنيا الذي يملك القدرة على التطلع الى المافوق، وعلى النظر الى الأعالي، لا

بالبصر وحده، بل بالبصيرة، قبل كل شيء. كما يتبدى هذا الكائن الكريم مسنوداً بكافة الأسانيد التي من شأنها أن ترسخ في نفسه شعوراً بأنه الغاية الختامية للكون برمته. إنه الروح القادر على تجاوز الضدين بغية البلوغ الى الفسحة البريئة الناجية من أي تضاد على الاطلاق.

* * *

ولما كان تراث النفري تراث بصر وبصيرة، ولما كانت الغاية النهائية لهذا التراث أن يبلغ إلى ماوراء الأضداد، فقد بات من الطبيعي أن يجيء الخيال اختراقياً فذاً، أو عارماً في اندفاعه باتجاه تلك الفسحة السلمية التي هي أصلاً خيال صرف، لايملك البتة أن يكون واقعاً عينياً محسوساً على أي نحو من الأنحاء. وبفضل هذا الحضور الغزير للخيال في «المواقف» و«المخاطبات»، وخاصة في الكتاب الأول، فقد أفعمت النصوص النفرية بالصور الفنية ذات الطابع الأدبي. وللحق أن هذه الصور كثيراً ماتكون سريالية، أو من ذلك النمط الشديد الشبه بروح الأساطير. وبداهة، فإن رجلاً يسمع لغة من الماوراء هو بالضرورة كائن قد زُوِّد سلفاً بخيال عجيب، ولولا ذلك لما سمع مثل هذه اللغة قط. فمن الطبيعي أن يقال بأن النفري لايأتي إلا من عوالم خيالية لاجذر لها سوى حنين الروح إلى مايتجاوز اليومي والواقعي المعطى، باتجاه حياة ترسمها اللغة على الورق لتعاش ذوقاً صرفاً، أو لتستحيل إلى خبرة ذوقية خالصة.

ولقد بنيت الرؤى الخيالية في أدب النفري على مبدأ المفارقة، أحياناً، وعلى مبدأ خرق العوائد، أحياناً أخرى، بل قل على المبدأين في آن معاً. فقد جاء في الموقف السادس والأربعين: «وقال لي: أقعد في ثقب الابرة ولاتبرح، وإذا دخل الخيط في الابرة فلاتمسكه، وإذا خرج فلا تمده». ولاريب في أن الجلوس في ثقب الابرة هو أخيولة من فصيلة المفارقة، أو من

فصيلة اللامعقولية الشاطحة، ولكنها ليست أشد إيغالاً في اللامعقولية من هذه الصورة التي جاءت في الموقف الخمسين: «وقال لي: إذا رأيت النار فقع فيها ولاتهرب، فانك إن وقعت فيها انطفأت، وإن هربت منها طلبتك وأحرقتك». فالنار في هذا المقبوس لاتحرق إلا من هرب منها، وذلك على النقيض مما هو مألوف.

ولعل هذه الصورة الأخيرة أن تجد لها نظيراً في صورة أخرى أوردها الكاتب في الموقف الرابع والأربعين، حيث يبلغ خياله إلى إحدى ذراه الشامخة: «فقال: قع في الظلمة، فوقعت في الظلمة، فأبصرت نفسي». ووجه المفارقة الآن هو أن الظلمة هي التي تكشف وتمكّن المرء من أن يرى، خلافاً لما يجري بالفعل. وفي مثل هذه اللحظات يتبدى الكاتب كما لو أنه يعبث بالأضداد في الكون الخيالي الذي يعاش ذوقاً، وذلك مقابل عبثها به في الكون الواقعي الذي يعاش بالفعل. وللحق أن تراث النفري لايخرج عن كونه مباراة حرة بين الأضداد.

أما الموقف التاسع والأربعون فيحتوي على هذه الفقرة الشاطحة: «وقال لي: انظر كيف عملت. وبسط يده فوق، وقال: مابقي فوق. وبسط يده تحت، وقال: مابقي تحت. ورأيت كل شيء بين البسطين، والأرواح والأنوار في الفوقية، والأجسام والظلم في التحتية». ومن شأن مثل هذه الصورة أن تنجز رغبة النفري في الذهاب الى ماوراء الأضداد بغية البلوغ الى حيث يترسخ السلم على نحو سرمدي. فلقد تمكنت الإستطاعة ذات المشيئة المطلقة من أن ترغم الأعلى والأسفل، أو الفوق والتحت كليهما على التلاشي والإمحاء. وهذا فعل شطحي خارق، دون أدنى ريب. ولكن الكاتب سرعان مايؤوب من النفي إلى الاثبات ليؤكد وجود الأعلى من جديد، وليضع الأنوار والأرواح في المرتبة الفوقية، والأجساد والظلمات في المرتبة التحتية الدنيا.

والآن، ماجداء هذا النفي الذي سرعان ما يتقهقر باتجاه الإثبات؟ أو

قل ماجداء الشطح الصوفي بوجه عام؟ إنه اللعب الحر في الأمداء المفتوحة باطلاق، اذ الخيال في التجربة الصوفية، وفي كل تجربة أخرى، هو فعل من أفعال الحرية بكل توكيد. فالانسان المقمط بنواميس الجبرية التي تقيده وتحده، بحيث لاتسمح له إلا بالتحرك فوق مسافة قصيرة، إذا ماقورنت بأمداء الكون اللامتناهية، قد طور خياله ليخرق العوائد وليجتاز المسافات السرمدية التي يتعذر اجتيازها بغير الخيال الشاطح أو الشديد التطرف. وعلى هذه الأرضية، يملك المرء أن يستوعب السبب الذي جعل النفري يمحو ويثبت في آن واحد، وأن يدرك العلة الكامنة وراء زعم الصوفية بأن الأولياء تطوى لهم الأرض، فيعبرون المسافات المنداحة خلال غمضة عين.

والحقيقة أن محتويات الصوفية كلها ليست سوى أخيلة وحسب، ولكنها كجميع الأخيلة الأخرى، لاتقل عن كونها استجابة لحاجة الروح في الانعتاق من العوائد والمألوفات، أو من النواميس الطبيعية التي من شأنها أن تجعل الإنسان حبيساً في جلده، أو داخل مساحة شديدة الضيق. ولقد تنبه ابن عربي، أكبر المفكرين الصوفيين، الى أهمية هذا الأمر، فوضع نظرية في الخيال لم يسبقه اليها أحد. ولاريب في أن الجذر الذي تشطأ منه هذه النظرية هو أن الحياة الواقعية شديدة الافتقار الى النسغ الذي يغذو الروح فيشبعها، وهذا مما يدفع الإنسان صوب مصدر آخر لاتعوزه القدرة على الإشباع والامتاع.

* * *

جاءت لغة النفري في برهة الوساطة بين التجريد والتجسيد، بحيث يسعك أن تنعتها بأنها لغة الكثافة الرائعة، أو القول الكثيف الشفاف، وذلك بسبب كونها عميقة، من جهة، وصافية، من جهة أخرى. ويقيناً، إن مثل هذا الأسلوب الموسط على نحو تلقائي، هو أقدر الأساليب، لا على

استخراج العمق وحسب، بل كذلك على اجتناب التهويم الذي يثرثر دون أن يقول أيما شيء ذي بال.

ولقد جاءت الجملة في تراث الرجل قصيرة، أو مجزأة إلى أجزاء قصيرة ومتساوية في الطول، بحيث لايطغى جزء على بقية الأجزاء، الأمر الذي أضفى على الأسلوب صفات الرشاقة والدماثة والهيف. أما المفردات فتتبدى وكأنها اختيرت على نحو تلقائي، بل كأن كل كلمة منها قد نوديت فجاءت إلى موقعها طائعة دون ممانعة أو تلكؤ. فمن الواضح أن صلة الرجل بمفردات اللغة هي صلة حميمة الى حد يشعر معه القارىء بأن اللفظة تعشقه ويعشقها. وبفعل هذا العشق المتبادل كانت الكلمة في أسلوبه بريئة متألقة حتى لكأنها تشع. وهذا مما جعل الجملة أنيقة، صافية، أو مقطرة كالنبيذ المعتق الصرف. والأهم من ذلك أنها مقدودة على قد المعنى تماماً، دون زيادة أو نقصان. ولذا، فإن القارىء لايفوته أن يشعر بأن كل جملة من جمله إنما هي كون قائم بذاته. فنتج عن ذلك ضرب من التنوع في المعاني وسعة في مساحة المجال. وما هذا بغريب على لغة من شأنها أن تكشف معنى الكينونة، وأن تجعل الذات تشف عن مدخراتها المركوزة في أعماقها النائية. وبمثل هذه الفاعلية أثبت الأسلوب أنه متحيز لوظيفته الأولى، ألا وهي تقديم الانسان بوصفه ماهية روحية بالدرجة الأولى. فلا مراء في أن اللغة هي الحقيقة الروحية المطلقة، اذ لا روح بغير لغة، ولا لغة بغير روح.

وفي الحق أن أسلوب المتنبي (معاصر النفري الذي توفي وإياه في سنة واحدة) لايتفوق البتة على هذا الأسلوب، بل ربما أمكن القول بأنه لايدانيه إلا في عدد قليل من الأحيان. فبينما يهبط أسلوب المتنبي ويصعد، بل يختلف من بيت إلى بيت، أو من قصيدة إلى أخرى، فإن أسلوب النفري يحافظ على مستوى واحد، في الغالب الأعم. أما أسلوب التوحيدي المشهور بجودته وحسن صياغته، فإنه لايرقى إلى أسلوب النفري. فبينما

يتميز هذا الأسلوب الأخير بالينع والاخضلال الدائمين، فإن أسلوب أبي حيان لم يستطع أن يبرأ تمام البرء من نازع التليف أو التخشب.

إن أية لغة لايسعها البتة أن تكون لغة العلو مالم تكن، بالدرجة الأولى، رشيقة، مدمثة، هيفاء. وفضلاً عن ذلك، لابد لها من المتانة والتماسك والتراص، في الوقت نفسه.

ويبدو أن تماسك الأسلوب وصلادته في تراث النفري هما نتاج تلقائي للشعور بأن العالم نفسه صلد ومتماسك وذو أجزاء مترابطة، بل متلاحمة، مثلما هو في الوقت نفسه نتاج لمتانة العلاقة بين طرفي الحوار. فالانسان لا يجيء إلا من داخله، أو من فؤاده المحكوم بالميل والهوى. «وقال لي: فعل القلب أصل لفعل البدن»: هكذا جاء في الموقف الخامس والعشرين.

والكلمة في هذا التراث، إذ تمخر عبر فضاء مطلق، من شأنها أن تؤكد على أن الصوفية استجابة لنداء اللغة، تماماً بقدر ماهي حنين إلى الآخر العالي باطلاق. أو قل إن زخم النزوع إلى الساميات لابد له من أن يخلق لغة ذات ثقل نوعي يكافيء زخم النزوع نفسه.

وهذا يعني أن ثمة توازناً بين الحامل والمحمول، مثلما يؤكد على أن لون الأسلوب هو لون الذات، دون زيادة أو نقصان. فأنت تشعر، إذ تقرأ تراث النفري، بأن كل كلمة من كلماته المغسولة بندى الفجر، لاتقصد إلى الديمومي الثابت إلا لأنها ماصدرت إلا عن هذا الديمومي الثابت نفسه، حتى لكأنها لاتبتغي شيئاً سوى الإنابة إلى الينبوع الذي انبثقت منه. ولامبالغة في القول بأن من أبرز أهداف هذا الأسلوب، العميق الشفاف، أن ينكشف الروح البشري أمام نفسه، وأن يتعرف على محتوياته ويستمتع بها.

ولقد عرف الكاتب كيف يحقن أسلوبه باليخضور الذي لاتجففه الشموس مهما يك حرها عارماً. وذلك هو سر الأصالة في كل كتابة أصيلة. فلقد استطاع أن يبث، وعلى نحو تلقائي، شيئاً من الغبش داخل

نسيج اللغة . وبهذا الغبش، الذي هو مانع للتسطح، اقترب النص النفري أيما اقتراب من بنية الهيكل الوثني القديم، وهو البناء الذي ماصنع ليوحي إلا للمتعبدين بالاستسرار والقداسة في آن واحد . فالسري مقدس والمقدس سري في هذا المناخ المنسوج من روح الأسطورة العريق . وبفضل هذا الغبش المستوري الطابع، يشعر قارىء «المواقف» و«المخاطبات» بأن الكاتب يقدم نفسه، على نحو صامت أو خفي، من حيث هو نائب لقوة الخلق الكونية، بل ربما أوحى اليك بأنه يبذل جهداً خلاقاً بغية استعادة الروح الوثني المهجور. فللحق أن اللغة النفرية، عبر تفورها الفياض، ومن خلال صيانتها لشيء من خصائص الأسطورة، إنما تحاول أن تحرر في الانسان طاقة مكبوتة ومنفية إلى أقصى المنافي . إنها الطاقة التي تدفع الانسان للخروج من المادة وثقلها وجفافها وصرامة قوانينها وافتقارها إلى الحرية . ولهذا، يشعر قارىء النفري بأن الرجل هو كاتب القداسة، أو أمين سرها المؤتمن على جميع خزائنها وثرواتها، ولو لم يكن كذلك لما أوتي هذه الأسلوب الذي لايؤتاه إلا ذوو القامات الشاهقة، والذي من شأنه أن يجعل من النص المكتوب سياحة في داخل الذات، وليس في أي موضع آخر.

ما الذي تحاول هذه اللغة أن تفعله؟

إنها تستحضر حضرة نائية لعلها أن تكون مثاراً لكل لهفة في الروح البشري . فما النفري إلا الانسان إذ يشرب محتويات روحه دون أن يرتوي . وهذا هو بالضبط ماعبر عنه الكاتب حين راح يتشكى من قصور اللغة، ومن عجزها عن أن تقول . وما لهذا التشكي من سبب سوى أن النفري لسان يبتغي أن يقول مالاينقال . وبداهة، فإن مثل هذا النازع هو نتيجة حتمية لرغبة الروح في حياة عالية تتمتع بقيمة مفارقة للمادة، حياة لايملك الواقع اليومي أن يصنعها، ولا أن يستجيب لمطالبها على الإطلاق .

* * *

اللغة الرمزية في الأساطير والخرافات والحكايات الشعبية

أحـمد اليوسـف

إن الأسطورة لا ترتبط فـقط بالأحـداث الخرافيـة، وإنما بلغتنا كذلك، فكل مانقول اليوم لايخلو من طبيعة أسطورية، فالأسطورة تعيش في اللغة.

رولان بارت

* أحـمـد اليـوسـف: باحث من سـورية، يهـتم بالدراسـات الأدبيـة، له عـدد من المحاولات في النقد الأدبي

كيف نفهم الأسطورة؟

هل نفهم الأسطورة على أنها رؤية الإنسان القديم للكون والطبيعة، وبالتالي، تمثل الرؤية «ماقبل العلمية» للإنسان القديم وهي بطبيعة الحال رؤية لاتخلو من سذاجة؟

أم إننا ننظر إلى الأسطورة ونفهمها على أنها أحداث حدثت فعلاً في زمان ومكان محددين؟ وإن كانت كذلك، كيف لنا أن نصدق تلك الأهوال والأحداث التي ترويها الأساطير والتي لايقرها منطق ولا عقل، وبالتالي، فإننا بحكم المنطق والعقل، سوف نلغي معظم النصوص الأسطورية وننظر إليها شزراً، حتى إننا لن نسخو عليها بوقت نضيعه بقراءتها. ونحن لانريد ذلك، بل على العكس تماماً نريد قراءتها بتمعن والوقوف على معانيها الخفية والقصد منها.

ثم أين يقف -ومامدى التداخل- بين ماهو أسطوري وما هو قدسي- ديني؟ أم أنهما وجهان لسياق معرفي واحد يصعب فك التداخل بينهما، وبالتالي، معرفة أين حدود الأسطوري وأين حدود القدسي -الديني، في نص الأسطورة.

«إن الأسطورة، كالحلم، تعرض قصة تحدث في المكان والزمان، قصة تعبر، باللغة الرمزية، عن الأفكار الدينية والفلسفية، وعن تجارب الروح التي تكمن فيها الدلالة الحقيقية للأسطورة. فإذا أخفق المرء في فهم المعنى الحقيقي للأسطورة، فإنه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام هذا الخيار: إما أن الأسطورة ساذجة «ماقبل علمية» للعالم والتاريخ وفي خير الأحوال نتاج التخيل الشعري الجميل، وإما -وهذا هو موقف المؤمن التقليدي- أن القصة الظاهرة للأسطورة حقيقية، وعلى المرء أن يؤمن بأنها وصف صحيح للأحداث التي حدثت فعلاً في الواقع»(١).

وهذان الخياران يفقدان الأسطورة سياقها المعرفي -الذي هو انعكاس لتطور الإنسان نفسه، من جهة، وبعدها النفسي كمواز لما هوواقعي

محسوس، وتعبيراً عن تجربة النفس البشرية، من جهة أخرى. فالحدث في الأسطورة لايمكن النظر إليه على أنه حـدث تاريخي وقع في زمـان ومكان محددين فحسب، بل لابد من النظر إلى ماترمز إليه الأحداث والوقوف عما أريد التعبير عنه. كما إنه لايجب النظر إلى الأسطورة على أنها رؤية ساذجة للإنسـان القـديم، بل لابد من الولوج إلى عوالم النفس الداخلية والوقـوف على المقابل المحسوس لما هو معبر عنه -أو مرمز إليه، في نص الأسطورة.

إن الحدث في نص الأسطورة ليس إلا رمزاً، واللغة الرمزية هي الباب الذي يجب أن يطرق للولوج إلى العـوالم الداخليـة للأسطورة. ومعـرفـة الرمز، أو الوقوف على مكنونه الروحي -النفسي، في سياق نص الأسطورة الشامل، هو المفتاح الذي يكشف لنا الأسرار الغامضة التي تلف الأساطير ويزيح عنها لثام الغموض.

«واللغة الرمزية هي اللغة التي نعبر بها عن التجربة الداخلية وكأنها تجربة حسية، كأنها شيء نفعله، أو شيء حدث لنا في عالم الأشياء. واللغة الرمزية لغة يكون فيها العالم الخارجي رمزاً للعالم الداخلي، رمزاً لأرواحنا وعقولنا». من هنا تشترك اللغة الرمزية في الأساطير والخرافات والحكايات الشعبية مع اللغة الرمزية المستخدمة في الأحلام، بإعتبارهما تعبران معاً عن تجربة النفس البشرية وتعكسان رغباتها وكل ما يجيش فيها من انفعالات وأهواء ودوافع ورغبات وعقد نفسية.

ففي خرافة عربية معنونة بـ«قاتل التسعة والتسعين» نجد ذلك الاشتراك و التـداخل بين مـاهو نفـسي، وبين مـا هو أسطوري -خـرافي، في الرمـز ومدلوله.

تحكي لنا الخرافة أن رجلاً نذر لنفسه قتل مائة رجل، وكاد أن يحقق نذره، فقتل تسعةً وتسعين رجلاً مما أثار من حوله هياج الناس، فقرروا قتله وحرق جثته، وتم لهم ذلك.

ومرت فتاة عذراء بالقرب من رماد الرجل المحترق، فذرت الرياح

الرماد إلى رحمها، فحملت بطفلٍ موعود وقدري، تكلم بالحكمة وهو صغير، وكان ذكياً جداً حيث شاع خبره وذاع. وكان ملك يحكم مدينة، قد رأى حلماً غريباً. فطلب من وزيره تفسير الحلم له أو البحث عن أحدٍ يفسره له. فيأتي الوزير بالفتى القدري الموعود. . يطلب الفتى من الملك أن يعطيه تاجه -يصبح بديلاً عنه- ثم يطلب منه أن يقص عليه الحلم، فيقول الملك: «رأيت السكين تشق الجبسة» (الجبسة مفردة جبس وهو البطيخ الأحمر). يطلب الفتى من الملك إحضار خادمة الملكة. . وعندما تحضر الخادمة، يطلب الفتى منها أن ترفع ثيابها عن رجليها، فإذ هي رجل. . يصرخ الفتى مشيراً إلى الخادم المتنكر بزي خادمة: «هذا هو السكين يا جلالة الملك -ثم يشير إلى زوجة الملك ويتابع قائلاً: وزوجتك الجبسة». . ثم يستل خنجراً ويطعن به الخادم وهو يردد: «أنا قاتل التسعة والتسعين والآن أكملت المئة».

هذه الخرافة الشعبية المنتشرة في مناطق عدة من سورية -وربما في غيرها من الأقطار العربية- بسيطة بأسلوبها، غنية بمدلولاتها الرمزية. فيها رمزان تداخلا ما بين النفسي -الحلم في الخرافة، وما بين الأسطوري -الخرافة في سياقها الأسطوري ضمن نص الخرافة.

والرمزان هما رمزا السكين و«الجبسة». فالسكين في نص الخرافة، هو رمز للعضو التناسلي الذكري. وهذا الرمز لم يجيء إلا بعد بخبرة معاشة ومحسوسة عاشتها النفس. ولنلاحظ هذا التقابل: السكين متطاول ويشق وصلب، وكذلك العضو التناسلي الذكري. . .

أما «الجبسة» فهي ها هنا ترمز إلى العضو التناسلي الأنثوي. ولنلاحظ هذا التقابل: «الجبسة» حمراء اللون ويسيل منها عند انشقاقها مياه حمراء، وكذلك العضو التناسلي الأنثوي. . .

هذا الإحضار للتقابل والمقارنة ما بين الرمز والمرموز إليه، هو عملية نفسية بحتة ترتكز على تجربة حياتية معاشة عاشتها النفس، ومن ثم، خزنت ما يتصف به السكين و«الجبسة» عبر الاستعمال، في الذاكرة، استحضرت

إلى ساحة الشعور كل ما يتصف به السكين و «الجبسة»، أو البعض منها، عبر عمليات نفسية معقدة، وكان اختيار الرمز. و«الجبسة»، أو البعض منها، عبر عمليات نفسية معقدة، وكان اختيار الرمز.

ويلاحظ أنه لم يرمز للعضو التناسلي الذكري أو العضو التناسلي الأنثوي، برموز غير معاشة وغير مألوفة لدى الجميع، بل على العكس تماماً جاءت الرموز من المعاش والمألوف، وإلا أصبحت عملية تحليل الرمز أحجية يصعب حلها. والرموز يقسمها الباحثون في علمي الأساطير والنفس، إلى ثلاثة أنواع هي:

١- الرمز الاصطلاحي: مثل الشارات والأعلام التي ترمز إلى الدول وغيرها.

٢- الرمز العرضي: وهو رمز خاص ينطلق من ذاتية الشخص الرامز. ومثاله ما يستخدمه الفنانون التشكيليون في لوحاتهم -مثلاً- كما في لوحة «الجيرنيكا» لبيكاسو حيث نجد مجموعة من الرموز التي استخدمها بيكاسو للتعبير عن أفكاره وأحاسيسه وهي: الثور، والحصان، والمحارب، ومجموعة الأشخاص، والأيدي والأرجل، والمساحات البيضاء والمساحات السوداء.. الخ.

٣- الرمز الشامل: وهو تعبير عن تجربة الإنسان.

والرمز الشامل، أو اللغة الرمزية الشاملة، هي اللغة المستخدمة في الأساطير و الخرافات. حيث تكون علاقة الرمز وما هو مرموز إليه علاقة جوهرية وليس تماكنية وتزامنية. إن لها جذورها في تجربة الصلة بين الإنفعال أو الفكر، من جهة، والتجربة الحسية، من جهة ثانية».

ولتوضيح ذلك، نأخذ النار مثالاً كرمز: إننا نفتن ببعض صفات في المدفأة. وأرى في هذه الصفات حيويتها. فهي تتغير بإستمرار، وتتحرك طوال الوقت، ومع ذلك فثمة ثبات فيها. تظل نفسها من غير أن تكون نفسها. وتعطي الانطباع بالقوة، والطاقة، والرشاقة والإشراق. لكأنها

تتراقص ولديها مصدر لاينضب من الطاقة. وحين نستخدم النار رمزاً، نضيف التجربة الداخلية المميزة بالعناصر نفسها التي نلاحظها في تجربة النار الحسية، حالة النشاط، والإشراف، والحركة، والرشاقة، والمرح. وأحياناً يكون أحد هذه العناصر سائداً في الشعور وفي أحايين أخرى تكون مجتمعة جميعها.

«إن اللغة الرمزية كما هي مستخدمة في الأساطير والأحلام قد وجدت في كل الثقافات التي تسمى بدائية بالإضافة إلى الثقافات الرفيعة المتطورة لأنها كلها تعود إلى الخبرات الحسية الإنفعالية التي يشترك فيها الناس من كل الثقافات». فرمزية النار هي نفسها لدى القبائل الأفريقية البدائية أو الاسترالية أو الأمريكية الجنوبية، كما أنها هي نفسها لدى العرب والهنود والأوروبيون وغيرهم.

«وإذا ما ظهر اختلاف بين الرموز فهو اختلاف في دلالتها الواقعية وتبعاً للثقافة». إذ أن دلالات رمزية الشمس في دول الشمال الأوربي تختلف عن دلالتها الرمزية لدينا نحن العرب خصوصاً لدى المناطق الصحراوية، كما أنها تختلف لدى الفلاح الذي ينتظرها بعد الأمطار أو في أوقات معينة بفارغ الصبر، وبين ابن المدينة الذي ربما لا يشعر بها أبداً ولايهتم سواء أن أشرقت أو لم تشرق.

وقد يكون للرمز الواحد أكثر من معنى ودلالة وفقاً للأنواع المختلفة من التجارب التي قد ترتبط بالظاهرة الطبيعية نفسها». فدلالة رمزية الماء -مثلاً- تختلف تبعاً لتجربتنا، فهو عنصر إخصابي عندما يكون غيثاً يحيي الأرض بعد موتها، فتنبت الأعشاب والأزهار وتخضر الجبال والسهول، وتتراكم حبيبات الطل على الأوراق والأزهار -وكأنها تمدها بالحيوية والاستمرارية بالحياة. وهو -أي الماء- رمز للدمار والخراب عندما يكون مطراً وابلاً وسيولاً جارفة تدمر كل ماتقابله في طريقها. وتجربتنا بالنسبة إلى النهر هي التي تحدد دلالته الرمزية، فهو معين لا ينضب للحياة والبقاء،

عندما نستقي منه، وهو رمز للخوف والدمار والموت عندما نواجه فيضاناته العاتية ونصارع جريانه الطاغي.

«والمعنى الخاص للرمز في أي مكان لايمكن أن يتحدد إلا من السياق الكامل الذي يظهر فيه الرمز، وبلغة التجارب المهيمنة للشخص الذي يستخدم الرمز».

وللتدليل على ماتقدم نعرض إسطورة عربية ونحلل، فيما بعد، ما فيها من لغة رمزية، لنقف على عوالمها الداخلية.

إسطورة النجوم

كان سعد أروع أبناء الحجاز جمالاً، وأفصحهم لساناً، وأصلبهم شكيمة. وكانت الأرض لاتخضر والجبال لا تتذهب إلا إنا إذا إليها وهامت حباً بسحر عينيه.

لكن حين أقبل أهل الشمال يريدون غزو الحجاز، وقف سعد في مقدمة صفوف قومه، وراح يقاتل بشجاعة وبسالة حتى سقط سهم في عينه اليمنى، فألقى بنفسه أرضاً يتمرغ في دمائه، ولم يستطع الأطباء، من بعد، أن يعيدوا البصر إلى العين المصابة، ولا أن يرجعوا الخضرة والفرح إلى الأرض والجبال.

وحزن الثقلان (الإنس والجن) أيما حزن، وانتاب رئي (تابع الإنسان من الجن، يتكهن له ويتطبب)[1] نزار ذهول عظيم حتى كاد يجن.. ولم يدر كم مرة دار حول الأرض والقمر وهو على هذه الحال، دون أن يثقف طبيباً واحداً يستطيع أن يشفي صاحبه. وفيما هوذات يوم سائر في بعض النواحي، إذ التقى كاهناً يجلس عل باب خيمته، فبرز إليه، وسلم عليه، وسأله في أمر سعد، فقال الكاهن:

- «إن سعد كان فتىً مغواراً، يفتن قلوباً وأبصاراً، وقد أصاب عينه اليمنى سهم، فوقع في قلب الدنيا الغم، وييس الزرع، وجف الضرع. إنه لن يعود إليه البصر إلا إذا سرق القمر في منتصف الشهر، وهو بدر».

فانطلق الرثي فرحاً يبشر سعداً بقرب الفرج، وينظره حتى يتم البدر، وراح في أثناء ذلك يصنع كيساً كبيراً من جلد الجمال، حتى استطاع أن يغطي بما صنع أرض الدهناء واليمامة والربع الخالي. ثم نظر إلى السماء فرأى البدر كاملاً يشع كعيني العروس، ويختال وحده كالفارس المنتصر. كيف لا والنجوم لم تكن قد ظهرت بعد فهو سيد السماء وحده؟!

وطار الرثي في السماء وأخفى الكيس تحت غيمة سوداء كبيرة، وتحصد البدر بحذر، حتى إذا أقبل يطأ الغيمة، فتح الرثي الكيس بسرعة من قبل رجلي البدر، وأنطلق به صعداً حتى حبسه تماماً وأقفل الكيس فوق رأسه، وألقاه على ظهره، وعاد إلى الأرض.. وإذا الدنيا ظلام دامس لا يبصر فيها المرء موطئ قدمه.

ولم يشعر أهل الجزيرة إلا وسعد يضحك وينظر إلى السماء فرحاً بكلتا عينيه. لقد عاد إلى سابق عهده كأنه لم يخض حرباً ولم يقع في عينه سهم قط. ورأى في السماء نقاطاً مضيئة فظن أن ذلك بسبب الفرح أو أن عينيه لم تشفيا شفاء تاماً. لكن قومه أكدوا له أنهم يبصرون ما يبصر، وإن بهم من ذلك دهشةً وانبهاراً.

وما كاد سعد يخلو إلى نفسه قليلاً حتى أقبل رثيه نحوه لاهثاً، وصف طويل من النقاط الفضية خلف كيسه..

- ما هذا الذي تحمل على ظهرك؟

- لقد سرقت القمر كي يعود إليك البصر..

- وما تلك النقاط المصفوفة خلفك كالجيش؟

والتفت الرثي خلفه، وحدق في كيسه، فوجد أرضة (دويبة صغيرة تقضم الخشب وغيره) تقضم جلده فتجعل فيه ثقوباً يفلت منها النور نقاطاً كباراً، مسرعة نحو السماء.. وتابع سعد:

- الآن لقد عاد إليّ بصري، بوسعك أن تخلي سبيل أسيرك..

- لكنني أخاف أن ترجع أعور ويصيب الدنيا قحط..

- كلا لاتخف.. فإن في قلبي إطمئناناً يجعلني استبعد هذا الأمر..

- أنت وما تريد!

وفتح الرئي الكيس، فانطلق البدر كالسهم نحو السماء، وغشي الناس من ذلك خوف ورعب، وعشيت أبصارهم، وساخت أرجلهم في الأرض..

وما هي إلا لحظات حتى تبوأ القمر عرشه مغضباً، ينظر إلى الأجرام (الأجرام جمع جرم وهو الجسم) الجديدة التي انتشرت في السماء.. إنها النجوم، ثم استل من تحت العرش سيفاً ونهض يريد أن يطرد هذه القبائل النورية التي سلبته جزءاً من ملك السماء. لكن نجماً حصيفاً تقدم نحوه بأدب وقال له:

- يا رب السماء.. نحن لسنا أعداءك، بل ذريتك وجندك، نصدع لما تأمرنا به وننتهي عما تنهانا عنه..

واجتاحت نفس القمر عاطفة الأبوة للمرة الأولى، وأحس فرحاً غامراً وسعادة.. وأنطلق يقبل النجوم نجماً نجماً كل نجم قبلة، وهو لم ينته من ذلك حتى اليوم»(٢)

اللغة الرمزية في أسطورة النجوم:

في هذه الأسطورة عدة رموز لابد من تحليلها ودراستها كي نصل إلى المعنى الكامن وراء لغتها الرمزية.

لننظر أولاً إلى سعد وصفاته التي وردت في سياق الأسطورة، حيث يمكن تحديدها في ثلاث صفات هي:

- صفات جمالية: حيث يوصف سعد بأنه «أروع أبناء الحجاز جمالاً» «و» يفتن قلوباً وأبصاراً».

- صفات قتالية -حربية: حيث يوصف سعد بـ«أصلبهم شكيمة» و«قاتل بشجاعة وبسالة» و«كان فتىً مغواراً».

- صفات إخصابية: إذ أن «الأرض لاتخضر والجبال لاتتذهب إلا إذا

رنا -سعد- إليها وهامت حباً بسحر عينيه» . . وعندما أصيب سعد بعينيه «وقع في قلب الدنيا الغم، ويبس الزرع، وجف الضرع»، وأيضاً عندما يخاطبه الرئي: «أخاف أن ترجع أعور ويصيب الدنيا قحط».

هذه الصفات الثلاث لشخصية «سعد» كما وردت في نص الأسطورة، الجمالية والقتالية -الحربية والإخصابية، هي نفسها الصفات التي توصف بها الألهة إينانا -السومرية، عشتار -البابلية لاحقاً، فهي آلهة للحب والجنس والجمال والحرب. فهل يعني ذلك أن «سعداً» ليس بذكر وإنما هو أنثى؟

نرجح ذلك. . حيث يمدنا التحليل اللغوي لـ«سعد» بتأييد لذلك. فـ«السعد» لغة هو كوكب الزهرة، وأطلق العرب عليها اسم «السعد الأصغر» في حين أن المشتري عرف بـ«السعد الأكبر»[٣]. والمعروف أن الزهرة هي نفسها آلهة الحب والجنس والجمال والحرب عشتار لدى الأقوام العربية القديمة، وهي نفسها كما يعتقد معظم الباحثين الآلهة «العزى» لدى عرب الجاهلية في الجزيرة العربية[٤].

والزهرة من أبرز الكواكب التي حظيت باهتمام العرب، حيث اسبغوا عليها صفات مجتمعهم القبلي إذ اعتقدوا -ومازال هذا الاعتقاد سارياً حتى يومنا هذا- أن النظر إليها يبعث على الفرح والسرور، ويخفف من الناظر إليها حرارة العشق التي تضطرم بفؤاده إذا كان عاشقاً. كما اعتقدوا أنها تهيج الغريزة الجنسية عند الضجاع بين المتآلفين من شدة الحب[٥].

وتصورها الأساطير العربية إمرأة فاتنة الجمال، آغوت الملاكين هاروت وماروت، فعرفت منهما الكلمة التي يصعدان بها إلى السماء، فصعدت بدورها إلى السماء، لكن الله مسخها كوكباً حيث هي الآن[٦]. ويروى عن عبد الله بن عمر أنه كلما رأى الزهرة يلعنها ويقول: «هذه التي فتنت هاروت وماروت. وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر أيضا، أن النبي (ص) إذا رآها يقول: «طلعت الحمراء فلا مرحباً ولا أهلاً»[٧].

وكانت الزهرة تتجلى ليلاً كآلهة للحب والجنس والجمال، ويطلق عليها كوكب السعد، أو كوكب الحسن، كما أطلق عليها كوكب المساء. أما نهاراً، فهي آلهة للحرب، ويطلق عليها نجمة الصبح أو الصباح.

وتتكامل رمزية «سعد» وتتضح أكثر كرمز للآلهة عشتار، عندما يصاب سعد بعينه بسهم، من جهة، وتلك العلاقة ما بين العين وإصابتها، ما يحدث في الأرض، من جهة ثانية.

فعندما يصاب «سعد» بعينه «ييبس الزرع، وجف الضرع» وحيث يخاطبه الرئي: «أخاف أن ترجع أعور ويصيب الدنيا قحط». هذه الإشارة إلى إرتباط العين بيباس الزرع، وجفاف الضرع، وإصابتها بالعوران يؤدي إلى القحط، من جهة، و«الأرض لاتخضر والجبال لاتتذهب إلا إذا رنا إليها وهامت حباً بسحر عينيه»، تشير بوضوح إلى أن العين هي مركز الإخصاب، وبالتالي، هي رمز للعضو التناسلي الأنثوي، كما أن السهم هو رمز للعضو التناسلي الذكري[٨]. وهذا يؤكد زعمنا بأن «سعد» هو رمز لآلهة الحب والجنس والجمال والحرب العربية، الآلهة عشتار -كوكب الزهرة.

فهل يعني ذلك إن الأسطورة تصور لنا مشهداً زواجياً؟

نزعم هذا.. ولكن من هو الزوج؟ في حين عرفنا أن الزوجة ما هي إلا عشتار -كوكب الزهرة، آلهة الحب والجنس والجمال والحرب العربية.

من خلال تدقيقنا في نص الأسطورة، نجد إشارتين تدعمان زعمنا، من جهة، و تقودانا إلى معرفة الزوج، من جهة ثانية. وهاتان الإشارتان أولهما.: هناك علاقة ما بين السهم -الذي هو رمز قضيبي للعضو التناسلي الذكري -الذي أصاب عين سعد- رمز الآلهة عشتار -كوكب الزهرة، وبين معاقبة القمر بسرقته وأسره، مما يجعلنا نتساءل: هل يمكن أن يعاقب القمر على جريمة إلا إذا كان هو فاعلها؟ مما نرجح أن السهم -الرمز القضيبي للعضو التناسلي الذكري، لم ينطلق إلا من القمر ذاته، ولعل استلاله للسيف غاضباً عندما رأى النجوم تشاركه في العرش دليل على ذكورته وتأكيداً لها.

والإشارة الثانية تزيح الغموض نهائياً عن الزوج المفقود. وهذه الإشارة تشير بوضوح إلى أن القمر أصبح أباً حيث يخاطبه أحد النجوم: «يا رب السماء . . نحن لسنا أعداءك، بل ذريتك وجندك». مما يجعلنا نحكم بيقين أن القمر هو نفسه الزوج المفقود في المشهد الزواجي مع الآلهة عشتار -كوكب الزهرة، والذرية ما هم إلا النجوم.

وهذا ينسجم تماماً مع الأساطير القديمة لأقوام العربية التي حيكت حول آلهة الحب والجنس والجمال والحرب، الآلهة عشتار مع الآله القمر. فهو حيناً أبا لها، وأحياناً ابن، وأحايين كثيرة زوج وعشيق تعيس (تموز) للآلهة عشتار.

أما الإنجاب، فهو بلا شك تطور في الثقافة البطركية يعكس التطور في المجتمع العربي السائر نحو البطركية الأبوية آنذاك. و«يرى البعض أن لفظة (قمر) كانت الاسم الذي أخفى به العرب القدماء «رب الأرباب» أي بعد أن تحولت الآلهة القمرية الأنثى إلى إله ذكر أب بظهور الملك الآلهي الذي رمز على اعتباره أنه الهيئة الذكرية للقمر فخوطب من أتباعه ومن عبدته بـ(ود أب) أو (أب ود) كذلك فقد أصبح من ألقابه (عم) وهو يشير أكثر إلى الإنتساب الأبوي»[(٩)]. ونشير إلى أن عملية التحول البطركية المتمثلة في نص الأسطورة بانجاب القمر لذريته النجوم، تمت بهجوم، أي بالقوة، مما يشير إلى أن ذلك التحول لم يتم بسهولة. فليس من الطبيعي أن تستلم الآلهة الأم الكبرى لذلك التحول وتسلم مقاليد قيادة المجتمع إلى الذكر -الأب، بسهولة ويسر.

«وحرّي بالملاحظة ذلك التشابه بين الصور الأسطورية الكوكبية عند البابليين وبعض من تأخر عنهم من الشعوب، وبين الصور الشعرية والأسطورية الجاهلية التي من شأنها تأييد الرأي القائل بأثر بلاد ما النهرين خاصة في التصور العربي. لقد تخيلت شعوب ما بين النهرء والسومريين أن النجوم قطيع غنم راعيه وصاحبه القمر، واعتقد الهنود أن

النجوم قطيع من الحيوانات يحرسه القمر، وهذا قريب من قول الشاعر الجاهلي النابغة الذبياني[١٠]»:

كليني لهمّ يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطيء الكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض ... وليس الذي يرعى النجوم بآيب

ومازال استعمال كلمة راعي للدلالة على الزوج والأب سارياً، إن كان على المستوى الفصيح أو العامي.. وكلنا يذكر حديث النبي (ص): «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها.. الخ».

أخيراً في تحليلنا لهذه الأسطورة نشير إلى رمزية هجوم أهل الشمال، وهم السوريون، على أهل جزيرة العرب. هذا الهجوم ليس -كما هو واضح وبائن- هجوماً عسكرياً وغزواً قبلياً، وإنما هو هجوم فكري وغزو ثقافي وديني. فمشهد الزواج الذي حصل مابين القمر -من أهل الشمال، وبين كوكب الزهرة، التي هي من أهل الجزيرة العربية، ما هو إلا غزو البطركية الشمالية على الأمومية الجنوبية، فهزمت الأمومية -وإن كان على المستوى الرسمي- لصالح البطركية. وهذا يبين لنا الدور الكبير الذي لعبه السوريون بأفكارهم الدينية والفكرية بحياة الجزيرة العربية.

ولنقف قليلاً عند الرموز التي استخدمت في هذه الأسطورة، وهما رمزا العين -التي ترمز إلى العضو التناسلي الأنثوي، ورمز السهم -الذي يرمز للعضو التناسلي الذكري. ولنلاحظ هذا التقابل بين الأوصاف: العين جفونها من الداخل حمراء اللون، وهي مستديرة الشكل، وتمثل الحدقة الدائرية مركز العين، كما يحف بها شعيرات الرموش.. وكذلك العضو التناسلي الأنثوي..

أما السهم، فهو متطاول وصلب ويثقب.. وكذلك العضو التناسلي

الذكري واستعمال الرمزين لم يجيئا إلا بعد تجربة عاشتها النفس مع العين والسهم، وبالتالي، الوقوف عن قرب لأوصافهما. وهذه الأوصاف ومقارنتها، كانت حاضرة كلها أو البعض منها في ساحة الشعور، عندما أرادت النفس التعبير عن اقتران القمر بكوكب الزهرة -عشتار، أو بالتحول البطركي، فلم تجد سبيلاً لتحقيق ذلك سوى استعمال العين والسهم كرمزين ضمن سياق أسطوري، لأنهما معاشان عبر تجربتنا، من جهة، ويحققان ما يراد التعبير عنه، ومألوفان للجميع، من جهة ثانية.

المصادر والإحالات

١- كل الأفكار حول «اللغة الرمزية» معتمدة من كتاب: فروم، أريك «اللغة المنسية»، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩١، تر: محمود منقذ الهاشمي.

٢- الجوزو، الدكتور مصطفى «من الأساطير العربية والخرافات»، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧، ط١.

٣- خليل، الدكتور خليل أحمد «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»، دار العودة، بيروت ١٩٧٣، ط١.

٤- القمني، سيد محمود «الزهرة» بين الخصب والحرب»، مجلة الكرمل ٣٣/ ١٩٨٩، ص١٣.

٥- خليل، مصدر سابق، ص٤١

٦- وردت الأسطورة في أغلب كتب التفسير.. راجعها في: المقدسي «البدء والتاريخ»، باريس ١٩٠٣، ج٣، ص١٤، ١٥.. والنيسابوري الشعبي «قصص الأنبياء»، دار الطباعة اليوسفية، طبعة قديمة بلا تاريخ، ص٥١ (قصة هاروت وماروت).

٧- القمني، مصدر سابق، ص١٨.

٨- راجع العين كرمز للعضو التناسلي الأنثوي في: فرويد، سيجموند «تفسير الأحلام» تر: مصطفى صفوان، مر: مصطفى زيور، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، ط٢، ص. ٢٢٠-٢٢١.

٩- عبد الحكيم، شوقي «موسوعة الفلكلور والأساطير العربية» دار العودة، بيروت ١٩٨٢، ط١، ص٧١.

١٠- الجوزو، مصدر سابق، ص٢٨.

أدب الأطفــال بـين الواقـع والمتخـيل

اسكندر نعمـة

في مـواجهـة مـثل هذا الموضـوع الخطيـر، يقفُ الدارس محاذراً متهيباً، متسلحاً بكل مفاهيم الدقة والموضوعية والأناة في تقديم الرأي وإصدار الأحكام..

إذ أن مـوضـوع أدب الأطفـال، ذلك العنوان العـريض والذي يخـفـي وراءه ردهات شـاسـعـة متشعّبة، ليس كغيره من الموضوعات، يدلّ دلالات مباشرة تفسِّر معنىً مقصوداً وحيد الجانب شأن القصيدة والقصة والمسرحية، حيث يوحي كل عنوان بمسمّاه مباشرة.. لا.. إن أدب الأطفال إطارٌ عام

---

* اسكندر نعمـة : اديب وقاص من سورية ، يهتم بالدراسات النقدية . له عدد من الكتابات في مجال قصة الأطفال ، وأدب القصة . ينشر في الدوريات المحلية والعربية .

يتسع لكل جزئيات وعناصر الحياة الطفلية الثقافيّة والفكرية والنفسية والاجتماعية والزمنية.. ففيه القصة والقصيدة والمسرحية المكتوبة، وفيه الحديث الإذاعي، وفيه الأعمال التلفزيونية العديدة المسلحة بمختلف أشكال الثقافة المتطورة والفنية.. المعاصرة.. من هنا تنبع المحاذرة والتهيّب لدى من يريد أن يخوض غمار البحث في أدب الأطفال، لما لهذا العمل من خصوصية مُرهفة تفرض على الدارس أن يسير وئيداً ليقوم بجولات متقنة في رحاب الأدب الطفلي، متعرّفاً إلى بعض خصائصه وجوانبه العديدة.

باديء ذي بدء، لابدّ من التأكيد على أن أدب الأطفال منذ ظهوره وحتى أيامنا الراهنة، ليس من وضع الطفل نفسه، إنّما هو من وضع الراشدين يتوجهون به إلى الأطفال جميعاً.. لذا فإنه يجب أن يشتمل على تنّوع بالغ من الأذواق والذكاء والحساسيّة والرغائب والمواهب لكي يقبل به كل الأطفال، على الرغم من اعترافنا الأكيد بما يقرّه علم نفس الطفل من وجود الفوارق الفرديّة بين الأطفال.. من هنا فإننا عند دراستنا لما يُسمّى أدب الأطفال علينا أن نلمّ بالمعارف التالية:

* .. ما هو أدب الأطفال؟؟

ليس مفاجأة أن نقرّر أن أدب الأطفال الحقيقي، هو ما يكتبه الأطفال أنفسهم.. فأدب المرأة لم يظهر إلا حينما كتبت المرأة، وكذلك فإن أدب الزنوج لم يحقق ذاته إلا عندما كتب الزنوج أنفسهم.. وعلى هذا فإن ولادة أدب الأطفال الحقيقي لم تظهر بعد. وقد تتعثّر هذه الولادة إلى أمد بعيد.. ذلك أن الأطفال حتى الآن لم يكتبوا ما يشكل ظاهرة أو موقفاً أدبياً مستقلاً.. فكل ما نسميّه أدب الأطفال اليوم، إن هو إلا من كتابة البالغين والمثقفين الكبار..

من هنا فإننا عندما نبحث في أدب الأطفال، نجد أنفسنا مضطرين لأن نحدّد سمات هذا الأدب الموجّه للأطفال، وليس أدب الأطفال ذاته... إذن.. فالطفل والحالة هذه كائنٌ متلقٍّ، وليس كائناً مشاركاً. وإن شاركَ،

فإن ذلك يجري ضمن حدود ضيقة جداً، كالمساهمة في إعداد مجلة جدارية مدرسية، أو رسوم طفلية ساذجة، أو حكاية قصيرة جداً يصوغها خياله الغضّ... وهكذا فإننا مضطرين أمام الواقع الراهن لإطلاق تسمية «أدب الأطفال» على الأدب الموجّه للأطفال، آخذين بعين الاعتبار، أن هؤلاء الكتّاب الكبار يحاولون بروح رياضيّة، وتواضع جمّ، الانحناء أمام الطفل لتلبية حاجاته الفكرية والنفسيّة والعضويّة فيما يكتبون... وانطلاقاً من هذا الواقع تبرز أمامنا المحاور التالية:

*.. ماذا ننقل للأطفال؟؟

أما وأن «أدب الأطفال» الذي نعالجه هو أدب الكبار الموجّه للصغار، فهل ينقلُ الكبارُ كلَّ ثقافتهم بجوانبها العلمية والأدبية والفنية إلى عالم الصغار؟؟.. قد يكون هذا أكبر خطأ يرتكبه الكتّاب، لأنه يشكل تحطيماً للجسور الخفيّة التي تربط عالم الكبار بعالم الأطفال. لأن ما يسحرُ الآباء لا يسحر الأبناء دوماً.. بل الفوارق كثيرة جداً في هذا المجال...

إن الطفل قارىءٌ ماهر، ومتلقٍّ حذق، عندما نقيم معه من خلال الكتاب أو المجلة، أو الحديث الشفوي والمتلفز، حواراً ينبع من ذاته وعمره وأفقه وظروفه الحياتيّة والاجتماعية.. إن الأطفال بشكل عام يرفضون الأدب الذي ينبع من فوق، وينسال على عقولهم الغضّة كشلال حقيقيّ. بينما يتفاعلون بعمق مع كل أدب ينبع من الأرض الممرعة الخصبة التي يحيونها.. إنهم لا يصرّحون بذلك، ولا يملكون الدليل عليه.. ولكنهم يملكون الإعراض عنه أو الإقبال عليه دون دوافع معلنه. وهذا ما أثبتته شتىّ التجارب الطفولية، حيث أنّ هناك علاقة متبادلة عضويّة بين حديث وأدب وأفكار الراشدين. وبين روح الأطفال ونفسيّاتهم من خلال المرحلة العمريّة والعضوية والثقافيّة.. ومن شرائط نجاح هذه العلاقة المتبادلة، أن تساهم تلك العلاقة في تفجير طاقات الأطفال وعبقريّاتهم ومواهبهم.. ذلك أمرٌ يجدر بكل كاتب يهتم بأدب الأطفال أن يدركه، وإلا أصبحت أعماله

الأدبيّة الطفليّة، سـواء أكـانت كـتاباً أم مجلّة أم قصـة أم تمثيلية إذاعـية أو متلفـزة، ضـرباً من تجـاوز الواقع والحـقـائق، وحـالة بغـيضـة يُعـرضُ عنهـا الأطفال دونما حاجة للتعليل . . .

** .. ثقافة الأطفال:*

إن الثقافة الطفلية، هي السبيل الأمثل لخلق شخصية طفليّة متميزّة، لها حدودها الواضحة، مسلّحة بقيم فكرية وسلوكية وعـاطفية معيّنة . . إن هذه القيـم التي يجب توفُّرها في الثـقـافة الطفليّة المطروحـة أمـام من يكتب للأطفال . . ليست أهدافاً فكرية وثقافية مجرّدة، بل هي وبشكل أبعد وأكثر أهمـيـة، جـملة من الأهداف السلوكيـة التي تسـاعـد علـى خلق الذات وبناء الشخصية المتميّزة والمسلّحة بعوامل النجاح المستقبلي . . هذه القيم ينبغي أن تنطوي على مفاهيم راسخةفي الأخلاق والوطنية والمعرفة العلمية والأدبية، بالإضافة إلى مفاهيم بثّ الراحة النفسيّة والجسديّة في إهاب الطفل روحيّاً وماديّاً .

إن غرس هذه القيم من خلال الثقافة الطفلية، تعني التلاحم التام بين عاملين اثنين . . العامل الثقافي . . والعامل التربوي . . الأمرُ الذي يفرض اهتماماً واسعاً وعميقاً لدى الكتّاب من جهة . . ومسؤولي الأمور الثقافيّة والتربويّة من جهـة أخرى، سـواء في مـجـال المجلاّت الطفلـية المصوّرة، والقصص الطفلية، والحكايات التراثية والخيالية، وقصص الخيال العلمي وكـتـب الرحـلات والآثار . . وكـذلك في أفـلام الأطفـال وبرامج الإذاعـة المسموعة والمرئية . . .

إن هذه الوسـائل المتعـدّدة، إذ تقـدّم للطفل مائدة شـهـيّة من الـثـقـافة والتربية في إناء واحد، كفيلة بغرس أشتال الثقافة الطفلية الأصيلة في نفس كل متلقٍّ من الأطفـال . . وستبقى هذه الثقـافة مـؤطّرة بأنوارٍ اجـتمـاعيـة وسلوكية وفكرية ثابتة، لتشكل حجر الأساس في بناء جيل طفلي له سمات النجاح نحو مستقبل شبابٍ أفضل . . .

*** لغةُ أدب الأطفال..**

لعلَّ هذا الجانب الهام جداً يشكّل الهنة الرئيسة في بناء صرح أدب طفلي ناجح ومتكامل.. ذلك لأن اللغة، واللغة بحدّ ذاتها، تنهض كإشكاليّة واسعة معقّدة في عملية البناء الأدبيّ كاملاً، فكيف به في عالم أدب الأطفال؟..

من دواعي الأسى أنه لاتوجد حتى الآن دراسة وافية وتقريريّة حول إمكانات الطفل اللغويّة، وفهمه لها ومستواه، عبر مراحله العمريّة المختلفة.. ولعلَّ الإشكالية العويصة أكثر من سواها في هذا المجال، هو عدم وجود لغة موحّدة بمفرداتها وأخيلتها وصورها.. فهناك لغتان تتجاذبان الطفل، وأحياناً تجلدانه وتفصمانه.. اللغة المحكيّة بكل مواصفاتها الاقليمية والضيقة.. واللغة الفصيحة بكل شمولها وتعقيداتها.. تلك يقدمها له البيت والشارع والتمثيلية الإذاعية والمتلفزة أحياناً. والأخرى يقدمها الكتاب المدرسي والمجلة والتلفزيون أحياناً.. فأيّة لغة يختار الكاتب ليقدم للطفل ثقافة وأدباً، ويغذّي إدراكه وينمّي سلوكه..

لقد مرّت هذه المعضلة – وماتزال – عبر صراع معقّد مأسويّ، له أوجه عديدة متناقضة، وتشعّبات كثيرة.. ولئن كانت هذه المشكلة قد فترت حدّتُها، إلا أنها ما تزال قائمة.. ومهما يكن من أمر، فإن لغة أدب الأطفال، أي الأدب الموجه للأطفال، تبقى عاملاً حاسماً وهاماً جداً.. ذلك أن هذا الأدب الطفلي أيّاً كان نوعه أو طريقه عرضه، يحمل مهمة رئيسية، هي إثراء لغة الطفل وتنمية القدرة اللغوية واللفظيّة السليمة لديه.. وإلا فإن هذا الأدب يتحولّ إلى عامل سلبي مرفوض، ويؤدي بالطفل إلى نتائج مريرة من الضيّاع والتخلف عن المستوى الثقافي والحضاري اللائق.. إن اللغة السليمة الواضحة، لاتربط الطفل فقط بلغته الأم وبمجتمعه المترامي على أقطار الوطن العربي فحسب، بل تجعله أكثر قدرة على التعبير عن أفكاره بشكل دقيق وسليم، الأمر الذي يشكّل واسطة التفاهم بينه وبين أبناء

جيله مهما امتدّوا وتباعدوا . . . لذا فإن أمثل وأفضل حلٍّ لمشكلة اللغة في أدب الأطفال . . أن يتوجّه الكتّاب إلى أطفال الوطن العربي كله باللغة العربية الفصيحة الليّنة والسهلة والواضحة، البعيدة كل البعد عن ابتذال العاميّة واللهجات المحكية المتعددة المتضاربة . . وكذلك البعيدة عن تقعّر الفصحى وعويصها . . ففي اللغة العربية الفصيحة الواضحة السهلة بابٌ عريض يستطيع كل أطفال الوطن العربي الدخول منه بطمأنينة كاملة شاملة . . . إن اكتساب اللغة السليمة، والتدرّب على أساليب التعبير الصحيحة الليّنة، يساعدان بكل تأكيد على توظيف المفاهيم والأفكار الإجتماعية والنفسية والفنية والقومية الصحيحة، كما يؤديان إلي غرس غراسِ الفضائل، وإنثاش بذور التذوّق الجمالي عند الطفل، الذي بدوره يعمّق الوعي القومي الأصيل في نفسه الوثّابة الغضّة . . .

* . . *مراحل الطفولة وأدب الأطفال . . .*

ليس للطفولة تقسيمات عمريّة ثابتة أكيدة، بل هناك آراءٌ متعددة متقاربة أحياناً، متباعدة أحياناً أخرى، سواء في مجال المراحل الزمنيّة، أو في السّمات الملازمة لكل مرحلة من مراحل أعمار الطفولة . . ومهما يكن من أمر، فإن أقرب التقسيمات العمرية للمنطق واستقراء الواقع . هي التقسيمات التالية :

١- **الطفولة الأولى**: وتمتدّ منذ الولادة حتى بلوغ خمس سنوات من العمر . . والحياة الثقافية لهذه المرحلة، وبشكل خاص في قسمها الأخير، تنجذبُ إلى حكايا الجدّات . . والعبث بألعاب الأطفال، وإعادة بنائها . . وبعض المشاهد التلفزيونية الآسرة . . وبعض كتب الأطفال المصوّرة .

٢- **الطفولة الثانية**: وتمتد من ست سنوات إلى عشر سنوات، والطفل في هذه المرحلة يأنس بالقصص الخرافيّة، والمغامرات الأسطورية وقصص الخيال العلمي . . كما يأنس بشكل خاص بالقصص المكتوبة أو المصورة التي

تدور على ألسنة الحيوانات وينجذبُ إلى لغتها وحوارها، ويفهمها على الرغم من أنه يدرك أنها لاتتكلّم. . وخاصة ما كان منها منتشراً في بيئته المحلية.

٣- الطفولة الثالثة: وتمتد من عشر سنوات إلى أربع عشرة سنة من عمر الطفل. . وفي هذه المرحلة، يتركّز اهتمام الطفل في البحث عن النموذج الأسمى. . ولذا فإنه يأنس بالقصص أو الأمثولة التي تتحدث عن البطولات الخارقة، ويستلهم منها مثله الأعلى، ويبحث فيما يريد أن يقرأ عن مفاهيم الشجاعة والمغامرة الصعبة ويميل للبحث عن الاكتشاف وحل الغموض والرموز.

٤- الطفولة الرابعة: ويمكننا أن نطلق عليها مرحلة الفتيان أو الناشئة. وتمتد من حوالي أربع عشرة سنة حتى حوالي ثماني عشرة سنة. . وفي هذه المرحلة يظهر اهتمام الفتى بأدب أكثر عمقاً، يسبرُ غور الاكتشافات والمبادىء العلمية بكل شمولها وعمقها، والابداعات الأدبية بكل أجناسها كالشعر والقصة والمقالة. . .

وعبر هذه المراحل الزمنية من عمر الطفل وتقسيماتها تبرز القصة كأكثر الأنواع الأدبية والثقافية قرباً من الطفل وتماساً معه. . وتشكل عامل جذب رئيسيّ مهما تشعّبت اهتماماته وتباعدت. . وقصة الأطفال عالم قائم بذاته على الرغم من انتمائه أصلاً إلى فن القصة من خلال إطارها الواسع والمحدّد. . . إلا أنها أي القصة الطفليّة لوحة متميزّة في خطوطها وألوانها وطيفها وإيحاءاتها وكل نبضة فيها. . فالكاتب الذي ينبري لكتابة القصة الطفلية عليه أن يدرك قبل كل شيء، أنه يتفاعل مع مخلوق غضّ طري ما يزال في بداية تكونّه الثقافي والفني. . فليكتب بحذر وأناة، وليقدم قصة واضحة المعالم تبدو فيها عناصر القصة وحبكتها بارزة. . وشخصياتها واضحة. . وأحداثها مفهومة. . وهو-أي الكاتب- إن أراد ولوج ساحة الرمز، فليكن خفيفاً، موحياً، واضحاً، شفّافاً، لاغموض فيه

ولا إبهام . . . وليكن المغزى والهدف النهائي غير عصيٍّ على الاستنتاج والمعرفة . . وليكن كل ذلك في بعد عن المباشرة والتقرير . . لأن الطفل يحترم عقله مهما كان صغيراً، ويرفض الكاتب الذي يحاول أن يُلغي له دور هذا العقل في الكشف والاستنتاج ومعرفة الوجه الثاني من القصة أو الحكاية . . .

.. معوّقات أدب الأطفال..

يعاني أدب الأطفال في الوطن العربي عامة، والقطر العربي السوري خاصة، من مشكلات متعددة الجوانب . . أهمّها :

١ – **مشكلة الكتّاب**: إن معظم الكتاب الذين أخذوا على عاتقهم التوجّه إلى الطفل والكتابة له، قد أداروا ظهورهم إلى علم أساسي في هذا المجال . . إنه علم نفس الطفل وتربيته، ولذا فإن كتاباتهم الطفليّة، لم تأت نتيجة دراستهم لمشكلات الأطفال ومعرفة ما يهمهم . . كما إنهم لم يتسلحّوا بزاد فلسفي ونفسي كافٍ، إذ أن أكثر كتّاب القصة الطفلية هم كتّاب قصة للكبار، تطلّعوا إلى عالم الصغار بنفس الروح والتوجّه . . فأخذوا يكتبون للأطفال على غرار ما كتبوا للكبار نصّاً ومعالجة . . الأمر الذي جعلهم غير مؤهلين للقيام بهذا العمل الخطير والدقيق . . إذ أن الكتابة للطفل تتطلّب رؤية فكريّة وفنيّة ونفسيّة محدّدة، مع مراعاة المراحل العمرية والزمنية للطفل وطرائق نموّه وتطوره . . .

٢ – **مشكلة التعبير**: إذا كان لأدب الكبار همومه المتخصصة، فمن البديهي أن يكون لأدب الصّغار همومه المحدّدة أيضاً . . وعلى من يتصدّى للكتابة للأطفال، أن يتعمق فهمَ هذه الهموم وينطلق منها، ويراعي مراعاة حذرة دقيقة موضوع التعبير عنها وإيصالها للطفل المتلقّي . . إلا أن أكثر كتّاب الطفل لدينا يقعون في أزمة العجز عن إبراز ذلك، فلا يميّزون بين هموم الكبار وهموم الصغار، ويروحون ينقلون للصغار هواجسهم التي يعيشونها . . هواجس الكبار المطلقة ضمن إطارها الإجتماعي والسياسي

والديني. . إذ أنهم يريدون أن يصنعوا من الطفل رجلاً مكتملاً على شاكلتهم. .

ولأنهم يشعرون بالعجز عن تحقيق ذلك، تبدو المزاجيةالعصبيّة ظاهرة على سطح كتاباتهم، الأمر يجعل الطفل نافراً هارباً ممّا تقدّمه له المكتبة العربية أو وسائل الإعلام الأخرى. . .

ويتصل بهذه الناحية أنّ أكثر الكتّاب يلحّون على مشكلة القيم الفكرية والاجتماعية في عالم الكبار دون مراعاة ما يثير وجدان الطفل والناشيء، ويطلق خياله من إساره، ويخاطب عقله الغضّ. . غير آبهين بكل ما يتعلّق بجمالية الخيال الطفلي والأسلوب الأدبي الذي يثيره من مكامنه في انتقاء اللحظة الخاطفة أو المشهد المشرق المنير. . .

٣- مشكلة اللّغة: لأدب الأطفال لغته الخاصة التي لايشاركه فيها أدب الكبار. . والمؤسف أنه حتى الآن لم تتحدّد اللغة الطفلية بقاموس موحّد وطريقة معينة. . حيث يكتب كل أديب للأطفال بلغته التي يعتقدهاأقرب إلى ذوق الطفل ومزاجه وثقافته، مخالفاً بذلك غيره من الكتّاب الذين لهم نظرة مغايرة إلى طبيعة هذه اللغة. .

إن من الواضح والثابت أن لكل مرحلة من مراحل أعمار الطفولة لغتُها ومفرداتها وقاموسها المتميّز، ولكن لايوجد حتى الآن وبكل أسف قاموس لغوي طفلي. . ولذا راح الكتّاب، كل يجري على هواه. . .

٤- مشكلة غياب النقد: إن غياب النقد الأدبي المتخصص عن ساحة الأدب الطفلي، وعدم وضع منهج نقدي يعتمد على مرتكزات روائز خاصة بأدب الأطفال، مرتكزات نفسية وعمرية وفنية ولغويّة. جعل الكتابة الطفلية، تتخبط على غير هدى. فبسبب فقدان مثل هذه المراجعات النقدية، وخلوا الساحة منها هبطت في كثير من الحالات سويّة الكتب الموجهة للأطفال، وضاعت الأهداف والقيم الطفليّة، وتدنّى الذوق الجمالي والإحساس برهافة الروح الطفلية. . إن وجود نقاد متخصصين في أدب

الأطفال، يرسمون تنظيراً موضوعياً واعياً، لهو أمر أساسي هام جداً. . من شأنه أن يرسم الطريق ويمهد الدرب أمام الكتاب ويزيل منه أشواكه وحجارته السوداء. . وليس بخافٍ على أحد أن وجود مثل هؤلاء النقاد مرهون بانتشار ثقافة علم نفس الطفل، ليس انتشاراً أفقياً انسيابياً بل انتشاراً تخصصياً عميقاً. . فالناقد الأدبي الطفلي ينبغي أن يكون متعمقاً لأبعد الحدود في علم نفس الطفل حتى يستطيع أن يرسم للكتّاب طريقهم المخصبة نحو الطفل ذلك المخلوق الواعد العظيم. . .

* * *

إن أدب الأطفال- أي الأدب الموجّه للأطفال- يُعدُّ بحقٍّ موضوعاً خطيراً. . إذ أنه ما يزال منذ نشأته وحتى اليوم، يفتقر إلى المنهجيّة والتبويب في تحديد ملامحه وميزاته وأصالته. . . صحيحٌ جداً أنه يرتبط ويتواصل مع كل الأنواع الأدبية المعروفة في عالم الإبداع، كالقصيدة والقصة والمسرحية والمقالة. . إلا أن لكل نوع من هذه الأنواع الأدبية ميزات وسمات تبعده أو تقرّبه من النوع الأدبي المعروف في عالم الكبار. . . فقصّة الأطفال شيء آخر غير قصة الكبار، وكذلك القصيدة الطفليّة والمسرحية والمقالة. . هذا بالإضافة إلى وسائل الاتصال والإعلام التي تقدّم إبداعات أدب الكبار، ليست نفسها التي تهتم بإبداعات الأطفال. . ففي عالم الكبار يبرز الكتاب والمجلة والصحيفة، كأهّم وسائل التواصل والنقل. بينما في عالم الصغار، فإن الكتاب والمجلة ليستا الوسيلتين الأهم. . فهناك وخاصة في السنوات الأخيرة، برزت وسائل اتصال أخرى متسلحّة بكل معطيات العلم والثقافة والالكترون والفن، تشكل الوسيلة الأهم والأوسع في نقل أدب الأطفال على مختلف أنواعه وأجناسه. يتمثل ذلك في الإذاعة والتلفزيون، ويحتل التلفزيون الواسطة الأكثر انتشاراً وشمولية وقرباً من الطفل، إذ أنه يستطيع

أن يقدّم ما لايقدمه الكتاب والمجلة والإذاعة من حيث الصوت والصورة واللون والسرعة في القطع والنقل والأداء.. وبسبب دخوله إلى كل بيت ومكتب ومعمل، فإنه فرضَ ذاته على الساحة، وأصبح الوسيلة الأولى في حياة الطفل الثقافية والفنيّة والأدبيّة.. وأصبح الحديث عن ثقافة الطفل وأدب الطفل سواء في حالاته الإيجابية أم السلبية، إنّما يدور في الدرجة الأولى حول التلفزيون وما يقدمه من مواد جاهزة يبتلعها الطفل بسهولة ولين.

من هنا وبسبب هذا المنحنى في التواصل الفني لأدب الأطفال.. تتأكّد من جديد خطورة هذا الموضوع، وتزداد رهافة وحساسيّة الاقتراب من عالم الطفل وثقافته وأدبه.. فهل يستطيع الكتابُ والمجلة والتلفزيون الأخذ بيد الطفل إلى عالم الإبداع والثقافة والفكر والأدب... تلك مسألة هامة وشائكة.. ومتروك للزمن أن يقدّم الإجابة الموضوعية عنها...

* * *

المعري والخيام
نظرة مقارنة

هيلانة عطا الله

اشتغل كثير من الباحثين في الأدب المقارن، وكان حظ الأدبين العربي والفارسي من هذه المقارنات غير قليل، وذلك لأن التأثير والتأثر ما بينهماقائم منذ عهود بعيدة. فلا يبعد أن يكون عدي بن زيد العبادي قد تأثر بالأدب الفارسي منذ

* هيلانة عطا الله : باحثة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية .

الجاهلية، وفي الحقّ إنّ بدايات النثر العربي المكتوب كانت على يد بعض الفرس من أمثال ابن المقفع.

وفي العصر العباسي نظم كثير من الفرس شعرهم بالعربية، ووردت أشطر فارسية في قصائد عربية. والشعر الفارسي الاسلامي تتلمذ على الأدب العربي، وآتى أكلاً جديداً كان منه شعراء الفارسية العظام من أمثال حافظ وسعدي الشيرازيين وجلال الدين الرومي الذين يعدون من كبار شعراء العالم أيضاً.

وفي العصر الحديث كان أثر الشعر الفارسي في بعض الشعر العربي واضحاً معروفاً، ذلك عند بعض الشعراء العراقيين من أمثال الزهاوي وأحمد الصافي النجفي، إلى جانب دراسات عن الأدب الفارسي في الجامعات المصرية. وتلتها بعد ذلك جامعات عربية أخرى.

وإذا أردنا أن نقارن ما بين أحد الشعراء الفرس وشاعر عربي يثب إلى خاطرنا من أسماء الشعراء الإيرانيين عمر الخيام، وقد قالوا: إن هناك مشابه وملامح مشتركة ما بين رباعياته وأشعار المعري. وحتى ندرس هذا الموضوع دراسة مقبولة ومعقولة لابد لنا من روز النصوص الشعرية التي سنعتمدها في الدراسة ولابد لنا من بيان كونها أصيلة أو مقلدة.

ولنكون أكثر وضوحاً فإنا نضرب مثلاً من علم الآثار، وذلك أنه لايحق لنا أن ندرس الرؤية الفنية لدى فنان قديم دراسة صحيحة إلا إذا تأكدنا من أن الصورة المدروسة والتمثال المنحوت هم من نتاج يده، أما إذا كانت الصورة أو التمثال تقليداً قام به صانع آثار ماهر فما يحق لنا أن نعتمدهما أساساً في دراستنا. وحتى أقترب من الفكرة التي أريد البحث فيها أتساءل: هل الرباعيات المنسوبة إلى الخيام هي من نظمه حقاً؟ ومن هو الخيام الذي تنسب إليه؟

وأرى من الواجب الإجابة عن التساؤل الثاني لأنه بالنسبة إلى التساؤل الأول أصل، والأصل أولى من الفرع في كل شيء.

ولن أذهب بعيداً في محاولة معرفة هويته الشخصية وتاريخه، وإنما أفتح كتاب الأعلام للزركلي حتى أجده يقول فيه:

«عمر بن ابراهيم الخيامي النيسابوري أبو الفتح، شاعر فيلسوف فارسي متعرب من أهل نيسابور مولداً ووفاة، كان عالماً بالرياضيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ. له شعر عربي وتصانيف عربية.... وبلغت شهرة الخيام ذروتها بمقطعاته الشعرية الرباعيات نظمها شعراً بالفارسية وترجمت إلى.... عرف قدره في أيامه فقربه الملوك والرؤساء..... وقدح أهل زمانه في عقيدته فحج وأقام مدة ببغداد، وعاد يتقي الناس بالتقوى وكان من خاصة خلصائه في شبابه نظام الملك وحسن الصباح».

هذا بعض ما قاله الزركلي وقد اقتطفته بنصه. ومن الجدير بالذكر أنه حدد تاريخ وفاته بسنة ٥١٥ هـ. ولم يذكر سنة مولده.

وأنا أرى أن قوله «قدح أهل زمانه في عقيدته، فحج، وأقام مدة ببغداد، وعاد يتقي الناس بالتقوى» فيه مبالغة تحتاج إلى تحقيق وتدبر.

وهنا لا بد لي من مراجعة تراجم الخيام في كتب التاريخ والطبقات، وأول من كتب عنه تلميذه أحمد بن عمر النظامي السمرقندي الملقب بالعروضي في كتابه (جهار مقاله) الذي ألفه حوالي ٥٥٠ هـ وقد ذكر فيه أنه التقى الخيامي سنة ٥٠٦ هـ في بلخ وزار قبره في نيسابور سنة ٥٣٠ هـ وفي هذا النص ينعته بالإمام وبحجة الحق ويقول أيضاً: «درسنه ثلاثين بنشابور رسيدم جند سال بودتا آن بزرك روى درنقاب خاك كشيده بود»

ومعناه: في سنة ثلاثين وصلت إلى نيسابور وكانت قد مضت عدة سنوات على وفاة ذلك العظيم ودفنه.

ولعلك لاحظت معي أنه يصفه بكلمة «بزرك» التي يستعملها الإيرانيون والأفغان بمعنى الولي في جملة ما يستعملونها.

وقد ذكر العروضي في ترجمته تنبؤه بموضع قبره، وذكر أن السلطان طلب منه تحديد خمسة أيام يكون الجو فيها هادئاً، وذلك في فصل الشتاء،

فلا يكون فيها مطر أو ثلج أو أي اضطراب جوي، ففعل ذلك مما يدل على براعته في علم النجوم والفلك.

وعقب العروضي على ذلك بقوله «أكرجه حكم حجة الحق عمر الخيام، أما نديدم أورادر أحكام نجوم هيج اعتقادي، وأزبرركان هيج كس نديدم ونشنيدم كه در أحكام نجوم اعتقادي داشت»

ومعنى هذا أنه لم يكن له اعتقاد قطعي بأحكام النجوم، وذلك حسبما تمليه العقيدة الإسلامية.

ومن أقدم الوثائق التاريخية التي تضمنت أخبار عمر الخيام الرسالة الموسومة بـ «الزاجر للصغار عن معارضة الكبار» لأبي القاسم الزمخشري وقد ألفها قبل سنة ٥١٦ هـ، قص الزمخشري فيها خبر اجتماعه بعمر الخيام في مجلس شيخه محمود ابن جرير الضبي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ ونعته الزمخشري بقوله «حكيم الدنيا وفيلسوفها الشيخ الإمام الخيامي» وبهذا يتأكد أن الخيام شيخ إمام يعجب به إمام من أئمة العلوم الدينية والعربية هو الزمخشري صاحب كتاب الكشاف في التفسير. ولهذا معناه الذي يدل على أن الرجل صاحب علم ووقار....

وقد ترجم له الحكيم البيهقي علي بن زيد المتوفى سنة ٥٦٥ هـ في كتابه حكماء الإسلام فقال: « الدستور الفيلسوف حجة الحق عمر بن ابراهيم الخيام» وذكر أنه نيسابوري تابع ابن سينا في أجزاء علوم الحكمة ووصفه بسوء الخلق وضيق العطف وقوة الحافظة وقال «له ضنة بالتصنيف والتعليم» وذكر بعض كتبه ومعرفته باللغة والفقه والتاريخ، وأورد قصة تدل على معرفته الواسعة بالقراءات القرآنية حتى أن إمام قراء عصره أبا الحسن الغزال قد أعجب به، وذكر قصة أخرى تدل على أن حجة الإسلام الغزالي قد سأله يحاول الاستفادة من علمه.

وذكر البيهقي قصة تدل على معرفته بالطب، وأخرى تدل على معرفته بالشعر القديم واللغة العربية، ونقل عن ختنه محمد البغدادي خبر وفاته. ومحمد البغدادي كان زوج بنت عمر الخيام، قال البغدادي:

«كان يتخلل بخلال من ذهب وكان يتأمل الإلهيات من الشفاء، فلما وصل إلى فصل الواحد والكثير وضع الخلال بين الورقتين، وقال: أدع الأذكياء قد أوصي، فوصى فقام وصلى: ولم يأكل ولم يشرب، فلما صلى العشاء الأخيرة سجد وكان يقول:

«اللهم إنك تعلم أني عرفتك على مبلغ إمكاني فاغفر لي، فإن معرفتي إياك وسيلتي إليك ومات».

ومن هذه الشهادة المبكرة أيضاً نستدل على أن الخيام شخصية مرموقة بعيدة عن الانحلال.

وقد ذكره شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» فتتبع ألفاظ البيهقي وزاد عليها: «وله أشعار حسنة بالفارسية والعربية». وأورد من أشعاره العربية:

تدين لي الدنيا بل السبعة العلى ... بل الأفق الأعلى إذا جاش خاطري
أصوم عن الفحشاء جهراً وخفية ... عفافاً وإفطاري بتقديس فاطري
وكم عصبةٍ ضلت عن الحقِ فاهتدتْ ... بطرقِ الهدى من فيضيَ المتقاطرِ
فإن صراطي المستقيم بصائر ... نصبن على وادي العمى كالقناطرِ

وأورد قوله:

إذا كان محصولُ الحياة منيةً ... فسيان حالاً كل ساعٍ وقاعدِ

وأورد أيضاً:

رجوتُ دهراً طويلاً في التماس أخٍ ... يرعى ودادي إذا ذو خلة خانا
فكم ألفتُ وكم آخيتُ غير آخٍ ... وكم تبدلتُ بالإخوان إخوانا
وقلت للنفس لما عزّ مطلبها ... بالله لا تألفي ما عشت إنسانا

وقد أوردتُ هذه القطع العربية من شعر الخيام لأقارن فيما بعد ما بينها وبين الرباعيات لأن لي في ذلك هدفاً وأي هدف!! وأذكر في هذا المجال قوله أيضاً:

سبقت العالمين إلى المعالي ... بصائب فكرة وعلوِّ همه
فلاح بحكمتي نور الهدى في ... ليال للضلالة مدلهمه
يريد الجاهلون ليطفئوه ... ويأبى الله إلا أن يتمه

وذكر ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ أن عمر الخيام قد أسهم في إقامة التقويم الملكشاهي، ولم يقل شيئاً آخر عنه.

وذكر أبو الحسن على بن يوسف القفطي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ في كتابه تاريخ الحكماء، فقال عنه: «يعلم علم اليونان، ويحث على طلب الواحد الديّان، بتطهير الحركات البدنية لتنزيه النفس الإنسانية.... وقد وقف متأخرو الصوفية على شيء من ظواهر شعره، فنقلوها إلى طريقتهم وتحاضروا بها في مجالساتهم وخلواتهم، وبواطنها حيّاتٌ للشريعة لواسع»

وذكره زكريا بن محمد القزويني المتوفى سنة ٦٨٢ هـ في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد عندما تحدث عن مدينة نيسابور، فذكر معرفته بالرياضيات والفلك وروى قصة تدل على ذكائه وحكمته «وحكى أن بعض الفقهاء كان يمشي إليه كل يوم قبل طلوع الشمس، ويقرأ عليه درساً من الحكمة، فإذا حضر عند الناس ذكره بالسوء. فأمر عمر بإحضار جمع من الطبالين والبوقيين وخبأهم في داره. فلما جاء الفقيه على عادته لقراءة الدرس أمرهم بدق الطبول والنفخ في البوقات، فجاءه الناس من كل صوب فقال عمر: يا أهل نيسابور هذا عالمكم يأتيني كل يوم في هذا الوقت ويأخذ مني العلم، فإن كنت أنا كما يقول فلأي شيء يأخذ علمي، وإلا فلأي شيء يذكر الأستاذ بالسوء؟».

ذكره مولانا خسرو الأبرقوهي في كتابه فردوس التواريخ الذي ألّفه سنة ٨٠٨ هـ فبين مكانته في العلم وقال «رسائل جهان كير، وأشعار بي نظير

دارد» يعني أن له رسائل عمت الدنيا وأشعاراً منقطعة النظير. وأورد الأبرقوهي رباعيتين من نظمة الأولى: هرذره كه درروى زميني بودست خورشيد رخي زهره جبيني. بودست كي دازرخ نازنين بأزرم فشان كان هم رخ خوب نازنيني بودست

كـل ذرة عـلى وجـه الأرض كانت   وجهـاً شـمسياً وجبيناً زهـرياً
انفض التراب عن وجه الجميل بالرفق   فلعله كـان وجهـاً جميلاً لجميـل

والثانية:

سير آمدم أي خداي أزهستي خويش   ازتنكر دلي وازتهى دستي خويش

والمعنى:

سـئمت يـا مولاي مـن وجـودي   مـن ضيـق قلبي وخلـو كـفي
وبما أنـك تجعل من المعدوم موجودا   فأخرجني من عدمي بحرمة وجودك

ومن مجموع هذه النصوص يتحصل لنا أن عمر الخيام عالم فلكي رياضي ذو معرفة واسعة في غير ذلك من الفنون. كان شخصية مرموقة عند أولي الأمر، وله مؤلفات في ميادين علمه الفلسفي الفلكي الرياضي. أحترمه وأعجب به كل من الزمخشري وحجة الإسلام الغزالي، ونظر إليه تلميذه العروضي نظرته إلى ولي، وأثبت له ختنه البغدادي حسن الختام. ويفهم مما أورده القزويني أن بعض أهل عصره من الفقهاء كان يقع فيه بالغيبة.

ويهمني مما أوردته من أخباره عند العلماء القدامى نسبة الشعر إليه، وأول من قال بذلك محمد بن محمود الشهرزوري حيث بين المسألة بقوله «... وله أشعار حسنة بالفارسية والعربية....» وأورد بعض أشعاره العربية التي يظهر منها افتخاره بذكائه وهديه وقناعته برزقه الذي يحصله بعلم يده، ويظن من شعره العربي أنه شخصية بعيدة عن الانحلال والإباحية الذي يظهر في الرباعيات المنسوبة إليه، وإليك على ذلك مثلاً قوله:

أصوم عن الفحشاء جهراً وخفية   عفافاً وإفطاري بتقديس فاطري

ولو كان الشهرزوري على علم بنسبة الرباعيات إليه لما قال عنها «أشعار حسنة» فالرباعيات قد يكون بعضها حسناً ولكن معظمها يدل على انفلات .

وذكر القفطي الذي توفي بعد الخيام بمئة وثلاثين سنة، وكان وزيراً في مصر وبلاد الشام أن الصوفية قد وقفوا على شيء من ظواهر شعره، فنقلوها إلى طريقتهم في الرمز الصوفي وبواطنها- في رأي القفطي- حيات لواسع للشريعة وهذه الشهادة قابلة للمناقشة، لأن القفطي بعيد عن ايران وشهادته كشهادة عربي في دمشق على فنان فرنسي في باريس، وربما كانت أصداء لأحاديث الغيبة التي بدأها ذلك الفقيه الذي درس على يد الخيام. . . . ومادام ظاهرها مما يقبل الصوفية فهذا يجعلنا نستبعد أن تكون الرباعيات الحالية مما ينسب إلى الخيام ينطبق عليه هذا القول لأنها بوضعها الحالي لا يقبلها الصوفية وأمثالهم، وهي بوضعها الحالي مرذولة من الناحية الدينية والخلقية ومردودة ظاهراً وباطناً .

وذكر الأبرقوهي في مطلع القرن التاسع الهجري أي بعد وفاة الخيام بثلاثمائة سنة تقريباً أن له أشعاراً منقطعة النظير وذكر رباعيتين هما من الرباعيات المنسوبة إليه وليس فيهما شيء مريب من الناحية الدينية أو الخلقية والنتيجة التي نصل إليها أن نسبة الرباعيات الحالية إليه يعروها كثير من الشك وقد نتجرأ على القول إنها مدسوسة عليه موضوعة على لسانه بالأدلة التي سوف نعرضها :

١ - لا تتأكد نسبة نص إلى قائل معين إلا بإحدى طريقتين، الأولى هي نقل الثقاة العدول الضابطين عنه، كما نجد ذلك في الأحاديث النبوية الصحيحة .

والطريقة الثانية أن يوجد ذلك النص بخطه أو أن يوجد توقيعه عليه وإقراره بأنه صادر عنه، والرباعيات ليس لها سند إلى الخيام، فأقدم مخطوطة منها هي مخطوطة بودلين التي فيها أكثر من ثلاثمائة رباعية ويرجع

تاريخ تلك المخطوطة إلى القرن التاسع، أي إنها كتبت بعد الخيام بثلاثة قرون ونصف قرن، ولم يشر الناسخ إلى المصدر الذي نقل عنه ولايعرف من أين لفّق هذه الرباعيات.

٢- إن أكثر من ثلث هذه الرباعيات موجود بنصه في دواوين شعراء معروفين كحافظ وسعدي وجلال الدين الرومي، وأكثر من ثلثها موجود فيما نسب إلى بعض الشعراء الأقل شأناً كأبي الخير الصوفي وفريد الدين العطاء وغيرهما...

فهذه الرباعيات المنسوبة إلى غير الخيام وهي موجودة في نسخة رباعياته يمكن أن نخرجها من مجموع الرباعيات المنسوبة إليه فلا يبقى إلا قريب من ثمانين رباعية.

٣- وهناك نقطة خطيرة وهي جديرة بالبحث والاهتمام والمتابعة وذلك أن صاحبنا لقبه الخيامي والرباعيات منسوبة إلى الخيام، وقد ذكر ابن الفُوَطي في مجمع الألقاب شاعراً لقبه الخيام كان يعيش ما بين خراسان وأذربيجان، وهو شخص آخر غير الفيلسوف النيسابوري الذي نحن بصدده فربما كان هذا الرجل هو صاحب الرباعيات أو صاحب قسم كبير منها.

٤- كان من عادة الخطاطين في ايران أن يتقاضوا أجرة خاصة على كل رباعية، وينبني على ذلك أن يجمع الناسخ أكبر عدد من الرباعيات في النسخة التي يكتبها غير مبال بصحة نسبتها لتكون أجرته أكثر، مما يرجح هذا القول أن أكثر النسخ الخطية الموجودة من رباعيات الخيام مكتوبة بخط أنيق رائع، مع هذا فإن الأشعار التي صحت نسبتها إلى الخيام بالعربية والفارسية تدل على شخصية غير الشخصية التي تدل عليها الرباعيات.

ومع وجود هذه التحفظات والشكوك في صحة نسبة الرباعيات إلى الخيام فإنني سوف أدرسها مقارناً ما بينها وبين أشعار المعري بصرف النظر عن أن يكون الفيلسوف النيسابوري قائلها جميعاً أو قائل جزء يسير منها، وقد كاد يجمع الدارسون والنقاد للأدب الفارسي على أن ما تصح نسبته إلى الخيام النيسابوريي من هذه الرباعيات لا يعدو إحدى عشرة رباعية.

وفي حال افتراضنا صحة نسبة الرباعيات إلى الخيام فإنني سأعقد مقارنة فيما بينه وبين أحد أصحاب المذاهب الأدبية عن العرب ألا وهو أبو العلاء المعري، وقد دفعني إلى ذلك أني من خلال قراءاتي لشعر كليهما وجدت روح التشاؤم عند الرجلين تلوح في شعريهما بين الفينة والأخرى، ولكن ما يجدر بالذكر أن التشاؤم قلق نفسي واضطراب عصبي يشعر معه الإنسان أنه في خوف مستمر من المجهول.

والتشاؤم عند الخيام دفعه إلى الشراب والانفراد بمن يحب والتمتع في دنيا الخمر والطبيعة الخلابة، هذا الجو خلقه الخيام لنفسه هرباً من واقعه، بينما نرى المعري هارباً من الحياة والمجتمع إلى شجرة يجلس في ظلها ويخلو بنفسه يتأمل في هذه الدنيا الفانية ولكن ماذا بعد الفناء، هل هناك حياة أخرى بعده؟

كيف نظر المعري إلى الحياة وكيف نظر الخيام إليها، كيف نظرا إلى الموت؟

ماذا بعد الحياة عند الخيام وماذا بعدها عند المعري؟

كيف كان كل منهما يقضي ليله؟

وما رأي كل منهما في الأصدقاء؟ . . .

وأسئلة كثيرة تتوارد إلى الذهن، وكل ذلك سأحاول عرضه فيما يلي مستندة إلى شعر كل منهما كي يكون البرهان والحكم على ما أذهب إليه من آراء.

قال أبو العلاء المعري:

غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي نوحُ باكٍ ولا ترنُّمُ شادِ
إن حزناً في ساعة الموت أضعا فُ سرورٍ في ساعة الميلادِ

وقال الخيام:

من تحرّى حقيقةَ الدهرِ أضحى عنده الحزن والسرورُ سواءَ
إن يكن حادثُ الزمانِ سيفنى فليكن كلُّه أسىً أو هناءَ

هكذا كانت الحياة عند صاحبينا، الحزن والسرور سواء لأن الحياة مآلها إلى الفناء.

نعم فالحياة فانية والناس فيها لا يؤمن جانبهم، فمن الصعب اتخاذ صديق، إذ لا أصدقاء في الحياة، هذا رأي المعري في قوله:

غدرتْ بي الدنيا وكلُّ مصاحب ... صاحبتُهُ غدرَ الشمال بأختها

وفي قوله: فظنَّ بسائر الاخوان شراً ... ولا تأمنْ على سرٍّ فؤادا

وهذا شعر الخيام يأتي مرادفاً لشعر المعري:

اخترْ بدهرِكَ قلةَ الرفقاء ... وأصحبْ بنيه وأنتَ عنهم ناء

فمن اعتمدتَ عليه إن تنظرْهُ في ... عين البصيرة أعظمُ الأعداء

هكذا حذّر شاعرانا الناس لئلا يتخذوا لهم في الحياة أصدقاء، بل على الناس أن يظنوا بالناس شراً، وألا يأتمنوهم على سر. قلة الثقة بالناس وردت في شعر كليهما. وكذلك قلة الثقة بالدهر والليالي التي تتوالى على الناس مثقلة بالهموم والرزايا، وللمعري شعر جميل جداً في وصف الليالي هاك بعضها:

– كذاك الليالي لا يجدنَ بمطلب ... لخلق ولا يبقين شيئاً على عهد

– عللاني فإن بيض الأماني ... فنيت والظلامُ ليس بفانِ

ليلتي هذه عروسٌ من الزنـ ... ـجِ عليها قلائدٌ من جمانِ

هربَ النومُ عن عيوني فيها ... هربَ الأمن عن فؤاد الجبانِ

ما أمرَّ الليالي التي كان يقضيها المعري وحيداً، منفرداً بهمه، يخيم عليه ليل طويل مثقل بالأرق والسهاد، ليس فيه سوى قلائد جمانية من النجوم، في حين نرى الخيام يدعو إلى سهر الليالي، لأن لياليه تختلف عن ليالي أبي العلاء كثيراً، فشتان ما بين ليلة تخيم على إنسان تعيس ينبذ الدنيا وأهليها ويمكث منفرداً بعلته وآفة نظره، متأملاً ببصيرته في الكون والإنسان، وما بين آخر يقضي ليله بين شراب وغوانٍ ونشوة لذيذة، فالخيام يهرب من الحياة إلى الشراب فيقول:

لم أشرب الراحَ لأجلِ الطربِ أو ترك ديني واطّراحِ الأدبِ
رمتُ الحياةَ دون عقلٍ لحظةً فهمت بالسُّكرِ لهذا السببِ

وعلى هذا فالخيام لم يشرب الخمر ليطرب أو ليترك دينه وأدبه، بل ليحيا لحظة بلا عقل . . . ويا لها من حجة، كيف يكون الإنسان بلا عقل، وكيف يستطيع امتلاك دينه وأدبه؟

إن الخيام بعيد في هذا المجال عن المعري كل البعد، فما سمعنا يوماً من المعري دعوة إلى الشراب أو وصفاً للدنّ وللشّرْب وللغواني. بل إن المعري تطرق لذكر الخمرة الحلال:

أرى راحَ المسرَّةِ أثملتْني وتلك لعمري َالراحُ الحلالُ

وفي موضع آخر حذّر الشعراء الذين ينعتون الخمرة من شربها، لأنها السفه بعينه كما يعتقد إذ يقول:

فإياكَ والكاسَ التي بتَّ ناعتاً فما شربُها إلا السفاهةُ والاثمُ

فالخمرة إذن عند الخيام صديقة حميمة، تواسيه في لياليه، وتنسيه همومه، وتنفض عنه التشاؤم والقلق، بينما راح المعري يتخذ من بنات الهديل مواسيات له، لأنهن رمز للوفاء إذ يقول:

أبنات الهديل أسعدْنَ أوعدْ نَ قليلَ العزاء بالاسعادِ
إيه للـه دركُنَّ فأنتـنْ نَ اللواتي يحسنَّ حفظَ الودادَ

لم يجد صاحبنا مواسياً له سوى الحمام، و هو اليائس القانط من بني الإنسان ومن الحياة أجمع، حتى إنه في سويعات يأسه طلب الموت، وتعجب ممن يطلب المزيد في العيش:

تعبٌ كلُّها الحياةُ فما أعـ جبُ إلا من راغبٍ في ازديادِ

ذاك هو اليأس الحقيقي، إنه إرادة الموت، إلا أن الخيام لم يصل إلى هذا الحد، وإنما كان يأسه مفعماً بسخرية تخفف عنه وطأة أحزانه فها هو ذا يجلس في زاوية منعزلة يتفرج على دهره ساخراً ويقول:

يا زبدةَ الخلانِ خُذْ نصحي ولا تصبحْ من الدنيا بهمٍّ مزعجِ

واجلسْ بزاويةِ اعتزالكَ وانظرَنْ ألعابَ دهركَ نظرةَ المتفرجِ

ويشترك الشاعران في الإيمان بأن التراب هو منشأ الإنسان، فلنستمع إلى الخيام:

كلُّ ذراتِ هذه الأرض كانت أوجهاً كالشموسِ ذاتَ بهاءِ
أجلُ عن وجهكَ الغبارَ برفقٍ فهو خدٌّ لكاعبٍ حسناءِ

إن هذه الأرض كانت في الماضي وجوهاً بهية، فلنطرد الغبار عن وجوهنا بلطف لأن هذا الغبار كان في سالف الأزمان وجنة لصبية حسناء.

والمعنى نفسه نلمحه في قول المعري:

صاحِ هذي قبورُنا تملأُ الرُّحْـ ـبَ فأين القبورُ من عهد عادِ
خففِ الوطءَ ما أظنُّ أديمَ الـ أرضِ إلا من هذه الأجسادِ

وإليكَ هذا البيت أيضاً، فيقول فيه:

رويداً عليها إنها مُهُجاتُ وفي الدهرِ مُحياً لامرىءٍ ومماتُ

وفي موضع آخر يقول إن آدم الذي حيّر الناس واختلفوا في أمر منشئه مكون من تراب:

والذي حارتِ البريةُ فيه حيوانٌ مستحدثٌ من جمادِ

فكلا الرجلين تأمل في منشأ الإنسان ووصل إلى نتيجة واحدة، وهي القناعة بأننا خلقنا من تراب وإلى التراب نعود، ولذا على الإنسان ألا يتكبر أو يتجبَّر، فالناس سواسية من حيث المنشأ. هذا من حيث النظرة المادية، أما في موضوع الروح وأين يكون استقرارها بعد أن يفنى الجسد، فقد ذهب أبو العلاء إلى أن الإنسان ما خُلق للفناء فبعدما يرتاح جسده في التراب، تذهب الروح إلى الحياة البرزخية، وما بعدها ستبقى خالدة إما في النار، أو في الجنة، كل حسب عمله، فلنستمع إليه وهو يناقض الناس الذين قالوا بفناء الإنسان جسداً وروحاً وانكروا الحياة الآخرة:

خُلقَ الناسُ للبقاء فضلَّتْ أمةٌ يحسبونهم للنفادِ
إنما يُنقلونَ من دارِ أعما لٍ إلى دارِ شقوةٍ أو رشادِ

ضجعةُ الموتِ رقدةٌ يستريحُ الـ ـجسمُ فيها والعيشُ مثلُ السهاد

إذن فالحياة عند المعري سهاد وأرق في حين الآخرة تصنيف للناس، كل في مكانه، الصالح في الرشاد والطالح في الشقاء . . .

ويقول في البعث والحساب:

وأمامنا يومٌ تقومُ هجودُهُ من بعدِ إبلاءِ العظامِ ورَفْتِها

هكذا كان المعري يستمد آراءه، ونتائج تأملاته من إسلامه وإيمانه بالقرآن، وإليك بيتاً أدلُّ على تأثره بآيات القرآن، وبالتحديد الآية التي تشير إلى أن الجبال يوم القيامة تكون كالعهد المنفوش كقوله في رثاء والده:

فيا ليت شعري هل يخفُّ وقارُهُ إذا صار أُحْدٌ في القيامةِ كالعهنِ

بينما راح الخيام يشك في الآخرة ويعبّر عن شكه بكلام فيه شيء من السخرية:

ما شهدَ النارَ والجنانَ فتىً أي امرىءٍ من هناك قد جاءَ؟

لم نرَ مما نرجو ونحذرُهُ إلا صفاتٍ تُحكى وأسماءَ

وفي رباعية أخرى يعبر الخيام عن سخطه على طريقة تركيب هذه الحياة ويعترض على الله قائلاً:

لماذا غداةَ الربُّ ركبَ هذه الـ ـعناصرَ لم يحكم تناسبَها الربُّ؟

إذا راقَ مبناها ففيمَ خرابُها وإن لم ترقْ مبنىً فممّنْ أتى العيبُ؟

ولكي نكون صادقين فيما نذهب إليه، لا بد لنا من الإلمام بموضوع الشك في الآخرة عند الرجلين، حيث إني قرأت للمعري شعراً يناقض ماوجدناه في شعره جميعاً من إيمان ويقين بحكمة الخالق وبالحياة والآخرة، إذ إنه شكَّ- في بيتين أو ربما أكثر- في الآخرة والحساب ولو أني في الواقع أشك بنسبة مثل هذا الشعر إلى المعري، وفي كل الأحوال لابد من عرض هذا الشعر، فلنستمع إلى أبي العلاء:

خبرُ المقابرِ في القبورِ و من لهم بمبشرٍ يأتي بصدقِ المحشرِ

وله بيت آخر يقول فيه:

إذا قلتُ المحالَ رفعتُ صوتي وإن قلتُ اليقينَ أطلتُ همسي

فالرجل في حالة شك وإيمان، وهو في شكه يرتفع صوته، وفي إيمانه يهمس ويتريث، وعلى هذا فالمعري يتراوح بين الشك واليقين، ولو أنه إلى الشك أميل.

وإذا صحت نسبة هذين البيتين إليه، فقد اشترك فيهما مع الخيام في إنكار الحشر. وربما قال هذا الشعر وهو في وضع نفسي سيء شأنه بذلك شأن النفس البشرية.

وفي مجال الاعتراض على فعل الخالق- إذ يخلق النفوس ومن ثم يقبضها، فعدم وجودها أصلاً أفضل من الحالتين- يقول إن الله نهى عن القتل وهو يقتل:

أنهيتَ عن قتلِ النفوسِ تعمداً وبعثتَ أنتَ لقتلها ملكين

وزعمتَ أن لها معاداً ثانياً ما كان أغناها عن الحالين!

أما إنكار رجال الدين، فأمر موجود عند صاحبينا، فهذا الخيام يهزأ بمن يفتي للناس في أمور الدنيا والدين:

نحن يا مفتيَ الورى منك أدرى لم تزلْ عقلَنا مدى السُّكرِ راحُ

أنتَ تحسو دمَ الأنام ونحسو دمَ كرمٍ فأينا السفاحُ؟

أنت يا من تدّعي الفهمَ، نحن أفهم منك، فنحن نشرب الخمرة ومازلنا نمتلك عقولنا في حين أنك تستغل الناس وتشرب دماءهم مستحلاً شربك ومحرماً علينا شربنا فمن منا على الهداية ومن على الضلال؟ وهو في هذين البيتين يرد على رجال الدين لأنهم حرموا المسكرات وهو المولع بالشراب حتى الموت...

ويطالعنا أبو العلاء المعري بإنكاره لأصحاب الأفلاك إذ يقول:

من قالَ إنَّ النيّراتِ عواملٌ فبضدِّ ذلك في علاكَ يقولُ

ينفي تأثير الكواكب على الناس ومنهم الممدوح الذي هو بصدده وبهذا يخالف آراء عصره وفلكييه . . .

في كل ما سبق حاولت أن أعقدمقارنة ما بين الخيام والمعري، مبينة القواسم المشتركة في شعريهما، إضافة إلى تبيان أوجه الخلاف فيما بينهما، ولو أنني بعد ذلك خلصت إلى نتيجة واحدة ألا وهي أن الرجلين كانا متشائمين، قانطين من الحياة، إلا أن الخيام هرب من واقعه إلى خلق جوٍّ يعشق ويجد ذاته فيه ألا وهو جو الخمرة والشراب وما تشيعه الخمرة من ارتياح نفسي، إذ تجعل الروح تهيم في الأفق، وتنفصل عن الجسد، فتجعل الإنسان أكثر شفافية، يرى الأمور على حقيقتها مجردة عن كل زيف، وبالتالي بعيدة عن تأثير المجتمع، ذلك المجتمع المثقل بالهموم والأرزاء، في حين هرب المعري من واقعه إلى زاوية منعزلة يجترُّ تعسه وبؤسه فقطع كل صلة مع المجتمع وتبعاته من طعام وشراب، وعلاقات اجتماعية يعتبرها مريضة، فآلى على نفسه إلا أن يحرمها من كل ملذات الحياة، وحتى من الضروري منها، فقرر أكل النبات دون اللحوم واكتفى بالعدس والتين. وربما في ذلك قهر للنفس مما يدلنا على أن المعري ذو إرادة جبارة وربما كان ذلك ردة فعل لتعويض النقص الذي كان يعاني منه ألا وهو آفة العمى. بينما راح صاحبنا الآخر حسبما ظهرت شخصيته في الرباعيات رجلاً بصحته الكاملة يركض وراء الملذات لأن الإنسان يحيا حياة واحدة، وعليه أن يمضيها في كل ما هو مريح ومسعد، ولذا فقد وجد الخيام راحته وسعادته في الخمر. وليس لنا أن نحكم في ذلك، لأن لكل إنسان شخصيته مغايرة للآخر، ولكل منا بيئته بمعطياتها وتقاليدها، وكل إنسان يتفاعل مع بيئته ولو كان هذا التفاعل متفاوتاً بين الناس، وكل ذلك يعود إلى الجذور النفسية لدى كل امرىء. وبكل الأحوال كل أمر طبيعي هو الصحيح، فعلى الإنسان ألاّ يغالي في أمرٍ أياً كان هذا الأمر، فخير الأمور أوساطها، وينطبق هذا المثل على الأمور عامة إلا إذا كان الأمر يتعلق بعقيدة يؤمن فيها الإنسان، سياسية

كـانت أو دينية . . . فـفي هذه الحال يتصـرف المرء ويتعـامل مع الحيـاة الاجتماعية حسبما تمليه عليه شروط هذه العقيدة ومبادؤها، وليس لنا أن نفرض على بعضنا سلوكية معينة لأن الإنسان خُلق حراً، وله حرية الاختيار على ألاّ يسيء التصرف بحريته، ففي كل المجتمعات، وفي كل الأزمان مقـاييس عـامة للأخـلاق هي التي تنظم سلوك الناس كـالوفـاء والصـدق والأمانة . . . الخ، وبقدر ما يستطيع الإنسان التقيّد بهذه القيم فإننا نحكم عليه بالإنسانية وبقدر ما يفشل في جرّ نفسه إلى التقيد بها يقترب من الحيوانية- أقول جراً لأن النفس ميالة إلى السوء فسبيله أهون وأسهل في حين أن سبيل الخير صعب وشاق، وكما قيل الانحدار أهون وأسرع من الصعود- وفي كل ماتقدم أرى النسبية هي الناظم للأمور فلا شيء مطلق في الكون أبداً.

وهذا الكلام ينطبق على بحثنا، حيث إنني ما وجدت مبرراً لانحيازي إلى أحد من الطرفين. وما يجدر بالذكر أنه كان من الأولى عقد مقارنة فيما بين الخيام وأبي نواس فالتشابه بينهما أكبر مما هو عليه بين الخيام والمعري من حيث الانعتاق من قيود المجتمع والاندفاع إلى الشراب بنهم، وبالتالي وصف الشراب ومجالسه، ومن حيث اتخاذ الخمرة صديقة حميمة قادرة على رفع الهموم عن النفس.

* * *

آفـــاق المعـــرفـــة

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

حول غونتر غراس GXUNTER GRASS، الروائي الألماني الكبير، وروايته الأخيرة (المجال الواسع)، مقال لجاك - بيير أميت AMETTE.

هل بامكان ناقد أدبي، مهما بلغ من الشهرة، أن يدمر أربعين عاماً من الفكر الشعري والعمل الديمقراطي؟ إن الطريقة التي

---

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من أعماله: «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

استعملها الناقد الألماني مارسيل رايخ - رانيكي REICH-RANICKI في قتل غونتر غراس بمجلة ديرشبيغل (المرآة) الألمانية قد دفعت الناقد الفرنسي جاك - بيير أميت إلى الرد عليه، الأمر الذي شكل بداية نقاش قد يطول.

تأثر وانفعال في ألمانيا: فلقد تعرض الروائي الألماني الشهير غونتر غراس إلى الغرق أدبياً حين نشر مؤخراً روايته (المجال الواسع) وترجمت الى الفرنسية بعنوان (قصة طويلة) وهي تبلغ ٧٨٠ صفحة، وتعالج موضوع اعادة توحيد ألمانيا. واهتم بالنبأ جميع الكتاب، وأبرز المراسلون الأجانب هذا النبأ في كبريات الصحف الأوروبية. فما هو المقصود؟

مزق أشهر ناقد بين النقاد الألمان المعاصرين، وهو مارسيل رايخ - رانيكي، رواية غونتر غراس، ونشرت مجلة (ديرشبيغل) صورة هذا الناقد وهو يقوم بحركة التمزيق. وتملأ مقالته أربع صفحات من المجلة يرثي فيها السقوط الأدبي والسياسي المروّع لمؤلف رواية (الطبل) والمرشح في كثير من الأوساط للحصول على جائزة نوبل. ويبرز موضوع الاتهام في شكل رسالة مفتوحة من الناقد الكبير الى الكاتب الكبير. وتبدأ الرسالة بـ«عزيزي غونتر غراس...» ويتحدث فيها رايخ - رانيكي باسم الصداقة الطويلة والوفية التي تربط بينهما...

لنتفحص هذه الرسالة. يتوسع رايخ - رانيكي في التذرع بحجج غريبة على لهجة لاتخلو من الأسف المزيف - وهي ظواهر تنبئ بحرب من الجدل طويلة -، ويذكّر القراء بالانحدار الطويل في الأعمال الأخيرة لغونتر غراس على الرغم من أن أحدث رواياته قد لقيت استقبالاً أشد حرارة من الجمهور - هل يعتبر النجاح في ازدياد بيع الكتب عرضاً من أعراض الضعف الأدبي؟ -. ولكي ينقد الخط السياسي لغونتر غراس الذي يرفض توحيد ألمانيا، كما يدعو إليه هيلموت كول، فإن رايخ - رانيكي يلوّح بجملة تدل على حماقة كبرى من رواية لاتقل حجماً: «في داخل هذا العالم من القلة - [ويقصد به جمهورية المانيا الديمقراطية]- كنا نعيش في ظل ديكتاتورية

مـريحـة»، ولاشيء أسـهل من الاسـتـهـزاء بالكاتب المفـضل لدى رايخ - رانيكي، وهو توماس مان، بإبراز جملة من كتابه الرائع (الجبل السحري).

لنكن جديين. فمن البدهي ألا يتحمل ناقدنا، وهو على شيء لابأس به من روح المحافظة والامتثالية في أذواقه الأدبية، أن يكون عمل غونتر غراس أحد أواخر الأعمال التي تتسم على شكل منفتح بأنها «ملتزمة» بالمعنى الذي قصده جان - بول سارتر. فغونتر غراس لايطرح في أعماله، بدءاً من (الطبل، ١٩٥٧) سوى مسألة واحدة هي مسألة ألمانيا والمصير الألماني الرهيب. ويتسم عمله بالقوة والباروكية والغرابة والنباهة والشخصانية والضخامة والفرح والصدق والجرأة، وهو عمل يسحق جميع الرواسم الجامدة والامتثاليات القومية منذ أربعين عاما.

ومنذ أن توفي هاينريخ بول يعتبر غونتر غراس الكاتب الوحيد الذي يملك الجدارة والقدرة والكفاح لمعالجة مشكلات العصر الكبرى، بما يلقاه من حسن الاصغاء لدى الجمهور. وهو الكاتب الوحيد القادر على بيع الصحف الاشتراكية في برلين من مؤسسة التوزيع وكتابة رواية (سنوات البؤس). ويستطيع كبر تولد بريشت أن يستجوب بقصيدة أنصار المرأة، وأن يحظى بادراج اسمه في الصفحة الأولى من أية صحيفة امريكية، وأن يتوجه بالحديث الى المستشار الفدرالي، وأن يجابه الرأي العام لمساندة مثقفي جمهورية ألمانيا الديمقراطية سابقا. وهذا كله يعني أنه يملك ميزة الشجاعة.

ومنذ عام ١٩٦٠، يدين الأدب الألماني لغونتر غراس بلهجة الحرية أيضا. بيد أن غلافاً من مجلة (دير شبيغل) أو صورة فيها قد تسقط عملاً كاملاً وتدمر أربعين عاماً من الفكر الشعري والعمل الديمقراطي. وبالاضافة إلى الطريقة الرديئة التي لجأت إليها المجلة المذكورة بنشر صورةٍ لكتاب ممزق، فإن هذه الطريقة تشبه خديعة إعلانية. ونحن نعلم أن حرق الكتب وتمزيقها كانا من اختصاص السلطات النازية. ولقد رأينا جميعاً صورة رجل يرتدي قميصة بيضاء ويصرح بشكل علمي في أحد الإعلانات أن صابون الغسيل

«كذا» هو أفضل أنواع الصابون علمياً. ومن المؤسف أن تلجأ مجلة (دير شبيغل)، وهي البعيدة حتى الآن عن أن تكون مجلة فضائح وابتزازات، إلى هذه الطريقة ذاتها.

ويعلن رايخ رانيكي «الاختصاصي بالشؤون الأدبية، وذلك بلهجة السيطرة العلمية، أن غراس «قد مات أدبياً..» ثم أنه في عدة مراحل يتلفظ بكلمة الشيخوخة... وضعف الشيخوخة... وبالاختصار فإن الطبيب الشرعي الرسمي قد وقَّع شهادة وفاة غونتر غراس... فهل يمكن أن نتصور في فرنسا ناقداً كبرنار پيڤو PIVOT يعلن بشكل رسمي الغرق النهائي لواحد من الكاتبين الكبيرين المشهورين لوكليزيو وميشيل تورنييه.

والواقع أن غراس لايمكنه إلا أن يصاب بنصف دهشة بسبب هذه العملية. وهو يعلم أن وسائل الإعلام غالبا ماتشوه مشاهير المؤلفين الملتزمين وتحيلهم إلى مجرد رواسم (كليشيهات). وهو يعتقد أنه حلقة - ضحية في سلسلة من الضحايا طويلة.

في فرنسا تحول سارتر إلى شيخ يقف على برميل ليخطب المتظاهرين، وتحولت مرغريت يورسنار إلى مومياء يلفها عدد من الشالات، وصُوِّرَ پازوليني وهو يرضخ لموته القذر، وتحول هايدغر إلى نصير من أنصار النازية، وسولجنتسين الى مايشبه ذلك بلحيته الكثة الطويلة التي تشبه لحية راسبوتين، الخ. ويكون التحويل سريعاً وكوكبياً. وهو يتسم بالعنف والحضور الدائم. وهو يصيب أيضا المشاهير من الساسة ورجال الأعمال وسواهم... فيالها من سير عظيمة تتحول إلى مجرد صور مضحكة!...

ومما يزيد في صدمة القارئ أن الناقد الأدبي يقوم بهذا التحويل الإعلامي وعلى وجهه ابتسامة مغرضة تفضح مقاصده. وعلى الناقد الحقيقي أن يكون ناقداً يمنع هذا النوع من التخطيط والتصوير. ومن حسن حظ ديدرو وبلزاك أنهما لم يتعرضا إلى مثل هذه السلطة التحويلية من قبل وسائل الإعلام المعاصرة الكبرى التي تدفن، ببضعة «فاكسات»، عملاً في رمال النسيان أو في الصمت المقابري للمكتبات.

الروائي غونترغراس

ولد غونتر غراس في مدينة دانتسيغ بألمانيا عام ١٩٢٧ من والدين ألمانيين نصفهما بولوني. درس الرسم والنحت في مدينة دوسيلدورف، ثم أصبح قصّاص حجارة في برلين. ألف بباريس عام ١٩٥٧ رائعته (الطبل). عضو ذو نفوذ في الجماعة الشهيرة ٤٧ التي بعثت الأدب الألماني من رماده.

من رواياته الشهيرة: القط والفأر، ١٩٦٢/ سنوات البؤس١٩٦٥/ سمك الترس، ١٩٧٩ / المجال الواسع، ١٩٩٥ . . .

كان لوقت طويل رفيقاً في الحزب الاشتراكي. وهو صديق ويلي براندت، وقد كافح ضد النظام السوفييتي. ومزق عام ١٩٩٣ بطاقة انتسابه إلى الحزب الاشتراكي، حين انضم هذا الحزب إلى حزب المسيحيين الديمقراطيين لتقوية التشريع ضد المهاجرين.

مايُقال عنه:

- غونترغراس لايحب بلاده (البيلد زيتونغ أي جريدة الثقافة).
- بفضل النصوص والأقلام الشبيهة بنصوصه وقلمه أصبحت جمهورية ألمانيا الغربية أكثر تحرراً (داي تسايت أي الزمان).
- أصبح هذا المؤلف مغالطاً للتاريخ تماماً. أنه لم يفهم أن المانيا غدت بلداً طبيعياً منذ ١٩٩٠ على الأقل (وولغانغ بير غسدورف، قريب المستشار هيلموت كول).
- رواية من ٧٨٤ صفحة تجارب التوحيد (داي فيلت أي العالم).
- ينفخ غونتر غراس الحياة في هذا القسم القديم من جمهورية ألمانيا الديمقراطية الذي بدأ يكوّن اسطورته الخاصة وألوانه الخاصة (بوليتيكا أي السياسة، فر صوفيا).

جواب غونتر غراس لرايخ - رانيكي:

- «ليس هناك أيُّ درسٍ أتلقاه في مادة الديمقراطية وبخاصة من قبل الستالينين القدماء».

الناقد الألماني مارسيل رايخ - رانيكي:

اسمه الذي اشتهر به هو «بابا النقد الألماني».

ولد في بولونيا عام ١٩٢٠ . دراسات في برلين . هروب من معزل أو غيتو فرصوفيا عام ١٩٤٣ - والمعزل أو الغيتو هو حي يُجْبَرُ اليهود على الإقامة فيه- . طُرد من الحزب الشيوعي البولوني عام ١٩٥٠ . وصل إلى الجمهورية الفدرالية الألمانية عام ١٩٥٣ . أصبح ناقداً هاماً بكتاباته في (داي تسايت) ثم في (فرانكفورتر الغيماينه تسيتونغ). ناقد متحدٍّ، أصبح العدو اللدود لكاتبين ألمانيين كبيرين هما مارتن وولسر Walser وبيتر هندكه HANDKE. جملته المفضلة: «لايعرف الكتّابُ في الأدب أكثر مما يعرف العصافير في علم الطيور».

مايقوله بصدد رواية غونتر غراس: «حين قرأت (المجال الواسع) دهشت لإن كلمات وتعابير لها دلالاتها الكبيرة لاتعطي شيئاً إن لم أقل شيئاً على الإطلاق (. . .) ولم يبقَ لنا، نحن قراء كتبك وقد وضعتنا موضع التجربة القاسية منذ حين، إلا أن نرسل زفرات طوالاً بعد أن لمسنا أنك تكرر نفسك باستمرار».

•• اسكندر دوما الابن ALEXANDRE DUMAS FILS الروائي والمسرحي الفرنسي بمناسبة مرور مئة عام على وفاته (١٨٢٤-١٨٩٥)

١ - حياته:

كان الابن غير الشرعي لاسكندر دوما الأب (تلَفظ «دوما» لا «دوماس» كما شاع على الألسنة خطأ). وقد قضى طفولته في جو من الأهمال الشديد، إذ وُضع في مدرسة داخلية بباريس وله من العمر تسع سنوات (١٨٣٣) ولم يخرج منها إلأوله من العمر سبعة عشر عاماً (١٨٤١)، يستثنى من ذلك أنه كان مجبراً أحياناً على تغيير أمكنة إقامته بسبب اعتلال صحته.

في كلية بوربون أنهى دراسته الثانوية وفاز بجميع الجوائز الأولى.

وبعد إقامة ستة أشهر تحت السقف الأبوي، قرر أن يعيش وحده، وذلك ليعوض ماخسره من سنوات العزلة والانزواء. وعلى هذا فمنذ ١٨٤٢ عاش حياة دعة ومرح، يجري وراء الفتيات ويتردد على أمكنة اللهو. واستمرت هذه الحياة ثلاث سنوات، ومالبث كاتبنا أن استيقظ ذات يوم ليجد نفسه في عام ١٨٤٥، وهو عام بلوغه سن الرشد، بمواجهة ديون يبلغ مجموعها خمسين ألف فرنك - وهو مبلغ ضخم في تلك الحقبة - خصوصاً وأنه لم يكن يأمل في الحصول على أي ميراث. وكما قال فيما بعد: «لم أدرِ ماذا أصنع وهكذا أدركتني حرفة الأدب».

لايشك القارئ مطلقاً بأن اسكندر دوما الابن قد خُلق فعلاً ليمارس حرفة الأدب. وبدأ بنشر كتابة (خطيئة الشباب، ١٨٤٥) وهو مجموعة شعرية لم تحصل على أية شهرة. وقدم في العام ذاته فصلاً شعرياً للمسرح بعنوان (حلية الملكة). ومنذ ذلك الحين وقف كتابته على النثر. ولدى عودته من اسبانيا بمرافقة ابيه (١٨٤٦) ألف رواية تذكرنا من جميع النواحي بأسلوب هذا الأخير وعنوانها (مغامرات أربع نساء وببغاء، ١٨٤٦).

حين شعر بأنه ضل الطريق، رأى من الحكمة أن يحد من جماح خياله فيخضع جماع فنه لملاحظة الحياة بشكل مباشر. وهكذا اتجه وجهة واقعية فبذل جهده لتصوير العالم كما يراه. وكانت تجربته الأولى تجربة معلم مادام قد نشر عام ١٨٤٨ روايته الشهيرة (غادة الكاميليا). ومنذ ذلك اليوم لم يعد لدى دوما الابن أي مسوغ ليحسد والده دوما الأب فيما حققه من نجاح. ولم يشعر الأب بالغيرة من نجاح ابنه بل سر أكثر من أي شخص آخر حتى أنه سماه متباهياً به «أفضل أعماله».

في أثناء السنوات الثلاث التالية انهمك دوما الابن في العمل ليهدئ من مطالب دائنيه، فكتب عشر روايات أشهرها: الدكتور سيرفان، ١٨٤٩/ سيزراين، ١٨٤٩/ تريستان الأصهب، ١٨٥٠/ الوصي موستيل، ١٨٥٠/ ديان دوليس، ١٨٥١/ الخ.

ولاشك في أنه كان قد استمر في كتابة الروايات لو لم يحببه أحد أصدقاء والده بالمسرح. واتبع كاتبنا هذه النصيحة ومالبث أن حول روايته (غادة الكاميليا) إلى مسرحية تصور بعض عادات العصر وتقاليده. ولم يندم على مافعله لأن هذه المسرحية حققت نصراً كبيراً عام ١٨٥٢. ومنذ ذلك الحين انصرف دوما الابن إلى كتابة المسرحيات، ولم يعد إلى الرواية سوى مرة واحدة عام ١٨٦٦ مع (قضية كليمنصو).

في العام التالي حول أيضا روايته (ديان دوليس) إلى مسرحية عرفت نجاحاً منقطع النظير. وانصرف إلى التأليف مرتاحاً بعد أن سدد القسم الأعظم من ديونه. وظل متابعاً السير في خطه الواقعي فقدم إلى المسرح على التوالي: نصف العالم، ١٨٥٥/ مسألة المال، ١٨٥٧/ الابن غير الشرعي، ١٨٥٨/ الأب المسرف، ١٨٥٩/ ... وفي جميع هذه المسرحيات الضاحكة كان يرمي إلى تحقيق أهداف أخلاقية لم يلبث أن غالى فيها فيما بعد.

في نحو العام ١٨٦٠ أصابه مرض بسبب الإجهاد في العمل، الأمر الذي حد كثيراً من نشاطه، ولم يعد إلى الامساك بالريشة إلا بعد أربع سنوات (١٨٦٤) حيث قدم لنا مسرحيته (صديق النساء) عام ١٨٦٤. وبعد أن تحرر من تأثير سكريب SCRIBE[1] ابتكر مايمكن تسميته بالمسرح العقائدي. وباعتباره معجباً بالكاتب الفرنسي الشهير ديدرو فقد أكد على ضرورة وجود الفائدة قبل كل شيء في المسرح. وهكذا غدت كل مسرحية لديه قضية، وكلّ حبكة بياناً، وغدا أشخاصه همَ الناطقين باسمه. ويحوي هذا المسرح، الذي قدم أول نموذج منه وهو (أفكار السيدة أوبري، ١٨٦٧)، عدداً من المسرحيات التي أثارت ضجة وجدلاً أكثر مما أثارت إعجاباً وتصفيقاً: زيارة عرائسية، ١٨٧١/ الأميرة جورج، ١٨٧١/ زوجة

كلود، ١٨٧٣/ السيد الفونس، ١٨٧٤/ الغريبة، ١٨٧٦/ أميرة بغداد، ١٨٨٢/ دونيز، ١٨٨٥/ فرانسيون، ١٨٨٧.

لاشك في أن اسكندر دوما الابن مصور بلغ في تصوير المجتمع الباريسي حد الحذاقة والروعة، إلا أنه اقترف خطأ حين أراد أن ينصب نفسه معلماً أخلاقياً من غير أن يتنبه إلى الثغرات الموجودة في تربيته الأولى. ومن هنا التعسف الذي نعثر عليه في الكثير من نهايات مسرحياته. ولقد كان مسرحه في ذلك العهد جريئاً، الا أنه أصيب بالشيخوخة بعد التغيرات التي طرأت على الحياة الاجتماعية منذ ذلك الحين. أضف الى ذلك أنه لم يخلق مزايا مسرحية، فأسلوبه اللاذع المسلي والمشحون بالخطابية هو عكس الأسلوب المسرحي الحقيقي. على أن هذا كله لايمنع من الاقرار بأنه كان حقاً خالق المسرحية الحديثة: فمن مسرحيته الشهيرة (غادة الكاميليا) انبثق على العموم مسرح الأخلاق والطبائع.

وأخيراً يجب أن نضيف إلى أعماله (مسرح الآخرين) - وهو كتاب يحوي المسرحيات التي كتبها بالاشتراك مع كل من الأدباء اميل جيراردان، وبيير كورفان، وارمان دورانتان الخ. وكذلك (استراحات، ١٨٧٨) و(استراحات جديدة، ١٨٩٠). وهو عضو في الأكاديمية الفرنسية، وقد توفي تاركاً لنا مسرحية غير مكتملة عنوانها (طريق طيبة).

٢- أقوال الأدباء عنه:

- قال عنه الأديب الفرنسي جول جانان: «اشتهر بتعرية مثالب الجنس البشري».

- وقال اميل زولا: «السيد دوما ليس فناناً، اريد أن أقول أنه لايهتم بغرائب الأسلوب. ومن جهة أخرى يتسم بموهبة بورجوازية، فيبقى على مستوى واحد مع جمهور القراء والمشاهدين. وأخيراً، وهذا مايفسر بخاصة نجاحاته الخارقة، فإنه يتمتع بجرأة تكفي ليظهر بأنه يملك منها الكثير، وذلك

من دون أن يصدم جمهوره. وهو وسط في كل شيء، حتى حين يبدو وكأنه يتفجر ابتكاراً، وذلك هو سره الكبير. أن يبدو المرء مبتكراً، وهو ليس كذلك، ذاك هو لعمري الانتصار».

- وقال ليون تولستوي: «لاينتمي السيد دوما إلى أي حزب ولا إلى أية عقيدة. وهو أيضاً ضعيف الإيمان والتعلق بتطيرات الماضي والحاضر وخرافاتهما، ولهذا السبب يلاحظ ويفكر ويرى لا الحاضر فحسب بل المستقبل أيضاً».

- وقال پول بورجيه: «تألم اسكندر دوما من التناقضات التي تتعايش في نفسه بفعل الحضور المترافق للكاتب المسرحي الكبير ولعالم الأخلاق. ومن الممكن في الواقع أن تكون الصفة الثانية في بعض مسرحياته قد تطورت على حساب الصفة الأولى. هناك على الدوام وقت في تاريخ المفكر تتضخم فيه قدرة ما لديه وتصيب بالضمور بقية القدرات. على أن هنة النهاية كانت تمثل مزية البداية، والسيد دوما مدين للتناقضات في إمكانيته الفطرية كتابة مسرحيات لامثيل لها، وذات جاذبية توحي بالتميز والأسر».

- وقال أنا طول فرانس: «السيد اسكندر دوما عالم أخلاقي وكاتب مسرحي. وهاقد مر خمسة عشر عاماً عليه وهو يقتسم مع السيد أرنست رينان وظائف المدير الروحي للجماهير الإنسانية. ولكن لكم هذان المعرّفان يختلفان في المزاج! . . . ولقد اعترف الناس على العموم بأن مؤلف رواية (أفكار السيدة أوبري) هو متصوف، إذ أنه رأى الوحش ونفخ من روح الله على ممثلات مسرحي (الجيمناز) و(الكوميدي فرانسيز)».

٣- تلخيص بعض أعماله:

١- غادة الكاميليا: نالت هذه الرواية نجاحاً عظيماً، وكان دوما الابن قد كتبها وهو في الثالثة والعشرين من عمره، كما نالت المأساة المسرحية حول الموضوع ذاته دوياً هائلاً في باريس ثم في الخارج. ويتلخص موضوعها

الرواية والمأساة - مع بعض الفوارق البسيطة - في أن شاباً من أسرة وجيهة هو أرمان دوفال يحب محظية مشهورة هي مرغريت غوتييه.

دفع هذا الشغف العميق مرغريت إلى خارج حدود وسطها حين أحست بضرورة الابتعاد عن أنظار الأشخاص الذين تعرفهم، وذلك رغبة منها في الاحتفاظ بنقاء هذا الشغف وعزلته. وهكذا يلجأ العاشقان إلى منزل ريفي صغير - في أوتوي بحسب المأساة، وفي بوجيفال بحسب الرواية -. هناك يبلغان بقصة حبهما أوج المتعة والسعادة.

ذات يوم يأتي والد أرمان، وقد علم بسر حبهما، إلى زيارة مرغريت في المنزل الريفي ذاته. يدرك الشيخ صدق الحب الذي تكنه مرغريت لابنه، ولكنه يفهمها بأن هذا الحب يشكل عائقاً أمام حياة أرمان ومستقبله، يضاف إلى ذلك أن اخت أرمان الصبية لن تستطيع الزواج بالرجل الذي تحبه بسبب هذه العلاقة الفاضحة... وادركت مرغريت أن المطلوب منها هو أن تضحي بحبها العظيم، وهكذا تستسلم لطلب الشيخ وتلوذ بالفرار...

يعتقد أرمان، وهو يجهل مايجري، بأنها ملت منه وتبحث عن علاقات جديدة تدر عليها المزيد من المال. وبعد مرور فترة من الزمن يصادفها بباريس وقد أصبحت خليلة الكونت دو ڤارڤيل فيصاب بيأس شديد ويرمي لها ساخراً، وأمام الناس، مبلغاً كبيراً من المال ربحه للتو في القمار، ويقول لها أنه لم يعد الآن مديناً لها بشيء.

- في الرواية يعلن أرمان أمامها بصراحة عن علاقاته بالحظية أولمپ - وتشعر مرغريت بألم شديد كما تشعر بأن صحتها السيئة قد انهارت، ويسرع المرض الى الفتك بها، فتفقد كل أمل بعودة العافية. وحين تبعث وصيفتُها الوفيةُ نانيت، على غير علم منها، برسالة إلى أرمان تعلمه فيها بواقع الحال، يهرع الشاب المحب إلى لقاء حبيبته، ولكنه لايحظى إلا بوداعها وهي تسلم أنفاسها الأخيرة.

٢- الغريبة : مايستهوينا ويمتعنا حقاً في معظم مسرحيات اسكندر دوما الابن هي المقدمات التي وضعها لهذه المسرحيات . وتحوي مقدمة (الغريبة) نوعاً من أنواع العبث الآسر، لا لأنها ضد المذهب الطبيعي وبشكل خاص ضد رواية (الصرّاعة) لاميل زولا فحسب، بل لأن المداليل وبعض الجمل فيها تتسم بالغرابة وتحملنا على الابتسام أيضا . وكان دوما يتألم ويشكو من انحراف المجتمع الفرنسي حوالي العام ١٨٧٦ ويتصدى للغته الملأى بالفظاظة التي تفسد لغتي شكسبير - وقد رد فيكتور هوغو على ذلك - واريتسوفان . وكان دوماً شديد التأكيد على الفروق القائمة «بين حقائق الحياة وحقائق المسرح»، الأمر الذي أدى إلى ظهور مسرح مصطنع أو هزيل أو ضائع . وهو يضيف مسرحية (انطوني) التي كتبها والده دوما الأب إلى الروائع الثلاثين للمسرح، ويعلن أن مسرحية (فاوست) لغوته غير قابلة للاخراج والتمثيل، ويتنبأ بأن الطلاق الذي يتمناه من كل قلبه لايقدم مع الأسف سوى «مواقف» مضحكة . وهو يكتب ذلك كله بأسلوب سهل، راقص، لطيف، ساحر.

ومع ذلك فإن مسرحيته (الغريبة) ملأى لنزق، وباللامعقوليات الإبتداعية .

أضف إلى ذلك أنها تبدو وكأنها تأسست على مذهب علمي، على غرار الروايات التي أبدعها زولا . ماهي إذن النظرية العلمية التي يعتقد دوما أنه يستعملها؟ إنها نظرية البكتريا القوسية VIBRION التي مازالوا يتحدثون عنها : «يوجد في الطبيعة كائنات ولدت من فساد الأجسام التي تقوم مهمتها[؟] على تذويب الأجسام التي بقيت سليمة وتدميرها» . نسمي اليوم هذه البكتريا عُصيّات . والمجتمعات التي هي في سبيل التفسخ تكون فريسة هذه البكتريا . فما هي طبيعة هذه «البكتريا» في مسرحية (الغريبة)؟ يخيل

إلينا في البدء أن هذه الكلمة الشرسة ستنطبق على مسز كلاركسون، وهي مصاصة دماء من طراز ١٨٧٦، أو« أنها ساحرة متألقة توشحها إحدى الأساطير». لا، إنها ليست هذه ولا تلك. ان عضو المعهد الذي يعرض نظرية البكتريا أو القيبريون يطبقها على الدوق سيتمون، وهو باريسي بسيط، لكنه عربيد، مستهزئ بالقيم، غير جدير بوسطه، ولا بأسلافه، ولا بلقبه.

تعتبر مسرحية (الغريبة) مأساة الانحدار الطبقي. يعيش الدوق في قصره، وكان قد تزوج كاترين موريسُّو التي يملك والدها عشرين مليونا من الفرنكات في ذلك العهد، أي أنه يملك مالاً أكثر من السيد بواريبه، ومع ذلك فإنه يهجرها. ويظن الناس أنه يعشق مسز كلاركسون التي يدعوها بـ«عذراء الشر». تنفجر فضيحة في «أمسية الإحسان» التي نظمتها كاترين في قصرها. وتأتي السيدة كلاركسون من غير أن تكون مدعوة، وتدعي بأنها دخلت إلى مخدع الدوقة. وتقترح تقديم ورقة في يدها بـ٢٥,٠٠٠ فرنك هبة للفقراء شريطة أن تتناول في هذا الحفل فنجاناً من الشاي!... يتملك كاترين الغضب ولكنها تجيب مع ذلك بالايجاب فيما إذا وجد رجل شريف يمسك بذراعها ويقودها إلى المخدع. حتى عديمو الكرامة رفضوا. ولكن الدوق دو سيتمون يقدم ذراعه للسيدة كلاركسون ويجتازان معاً جمعاً أصابته الدهشة والارتعاش... بعد ذلك تكسر كاترين الفنجان الذي شربت منه عدوتها غير المرغوب فيها، ثم تفتح النافذة لتغيير الهواء...

على أن كاترين، وقد روَّضها زوجها، تقوم بزيارة إلى نوئيمي كلاركسون وهي ابنة أَمَةٍ بيعت في طفولتها بالمزاد العلني، بعيداً عن أمها التي قالت لها قبل أن تتركها: «إذا كُتبت لك الحياةُ فانتقمي لنا». ممَّن؟ من جميع الرجال... وتهرب الحسناء نوئيمي لتعمل خادمة في فندق، ثم تتزوج كلاركسون وهو غاسل ذهب وشديد الغنى يتركها حرة تتمتع بوقتها

كما يحلو لها بينما هو يكدس الدولارات أكداساً، مردداً على الدوام: «لم أسيء في حياتي معاملة امرأة احتراماً لذكرى أمي!».

بين كاترين ومسز كلاركسون توجد صلة مشتركة هي أنهما تحبان معاً شاباً خريج مدرسة البوليتيكنيك هو جيرار، احداهما صديقة طفولته والأخرى أنقذت حياته في روما. جيرار وكاترين يتحابان. ولكن هذا المهندس انسان يؤمن بالقيم الروحية إذ نسمعه يقول لكاترين وهي تتمنى أن يخطفها: «ماأعشقه فيك هو روحك فهي ماتملكينه من جوهر إلهي وأبدي». . .

وتنذر السيدة كلاركسون الدوق سيتمون بأن يكون حذراً مع أنها بطبيعتها بعيدة عن الاضرار بالنساء. ويكتشف سيتمون، وهو الذكي الناعم، رسالة من جيرار إلى زوجته، فيريها هذه الرسالة قائلاً: «أعيدها إليك إذا أردت أن تحبيني!». ترفض كاترين، فعلى جيرار إذن أن يبارز الدوق، ولكنه يبدو غير متحمس لهذه الفكرة. هنا يتدخل السيد كلاركسون وقد قدم إلى باريس من الغرب البعيد في أمر يكاد ليدرس طريقة جديدة في غسل الذهب وتجميعه، اخترعها المهندس جيرار، وهي تختصر النفقات بشكل خارق. يرجو الدوق السيد كلاركسون أن يصبح شاهده في المبارزة ولكنه يرفض، بعد محادثة متألقة، الا أن يكون هو خصمه لاجيرار. وهكذا تتم المبارزة ويُقتَلُ الدوقُ سيتمون، لا بالجراثيم التي يحملها في جسده بل بيد راعٍ من رعاة البقر. وحين يعلنون أن السيد كلاركسون عائد من ميدان المبارزة تلتفت زوجته إلى كاترين وتقول لها ببساطة: «هاقد أصبحت أرملة. . .». يحل وقوع هذا الحادث جميع المشكلات. وحين يقول مفوض الشرطة للعالم الشاب: «هل تريد أن تأتي معي لتتحقق من الوفاة؟» يجيبه: «بكل سرور». وهكذا يتزوج جيرار كاترين ويحصلان على ثروة طائلة.

علوم

حوار مع الفيلسوف الفرنسي جاك رانصيير J.RANCIERE حول الفلسفة والسياسة بمناسبة صدور كتابه الجديد (الخلاف) عن دار النشر غاليليه، باريس.

يتابع جاك رانصيير منذ زمن طويل بحثاً عن نوعية الخطاب والتحرك السياسي، والعلاقات الجدلية التي تنشأ بينهما وبين الفلسفة. متى وكيف تنبثق الطرائق النوعية للذاتانية(٢) SUBJECTIVATION في انتزاعها الأفراد والجماعات من شروط وجودهم العادية؟ ومتى وكيف يتكلمون، بينما النظام الاجتماعي يفرض عليهم الصمت؟ وهذه هي لدى رانصيير على امتياز المسألة السياسية التي يتناولها في كتبه، وتشير عناوين هذه الكتب إلى الأمكنة التي يفكر أنه يستطيع أن يجد فيها بعض عناصر الإجابة، وهي: ليل البروليتاريين/ الفيلسوف وفقراؤه / المعلم الجاهل/ رحلات قصيرة إلى بلاد الشعب/ على ضفاف السياسي.

وفي كتابيه الأخيرين (اسماء التاريخ) و(الخلاف) يصوب طلقاته بشكل أدق فيزيح قبل كل شيء، بمواجهة التاريخ الجديد، هذا التناقض الرئيس: كيف يستطيع النوع الذي يسمونه التاريخ، حتى حين يتطلع بنظامه إلى الموضوعية، أن ينكر التاريخ السياسي أو يدعي الاستغناء عن السرد، بينما لاتوجد وسيلة أخرى لاحياء ماهو كامل الا بابراز كثافة الأشياء بوساطة كلام المؤرخ؟

ويمهد لنا رانصيير في كتابه (الخلاف) طريقاً آخرى. فلا توجد لديه فلسفة سياسية كما يقول، إلا بالنظر إلى الكبت الذي يصيب خصوصية السياسة كطريقة نوعية تتسم بالذاتانية المفروض أن تكون صحيحة.

واستكمالاً للفائدة نذكر فيما يلي عناوين جميع الكتب التي ألفها هذا الفيلسوف وهي: درس ألتوسر، ١٩٧٤ / ليل البرو ليتاريين، ١٩٨١/

الفيلسوف وفقراؤه، ١٩٨٣/ المعلم الجاهل، ١٩٨٧/ على ضفاف السياسي، ١٩٩٠/ رحلات قصار إلى بلاد الشعب، ١٩٩٠/ أسماء التاريخ، ١٩٩٢/ الخلاف، ١٩٩٥.

وقبل أن نبدأ الحوار مع هذا الفيلسوف نتكلم على كتابه الأخير (الخلاف). ففي هذه الأزمنة من الفكر السياسي، تُستحسن قراءةُ هذا الكتاب، وذلك لأن رانصيير ينظر إلى السياسة، باعتباره فيلسوفاً، كشيء غير صحيح على الاطلاق. ماذا يقول؟ يقول أن السياسة موجودة، وأن الفلسفة موجودة، ولكن الفلسفة السياسية لاوجود لها، أو بالأحرى إدعاؤها الوجود يصلح لتمويه اللاوجود الفعلي، ونقصان العمل السياسي، وإدراج الفلسفة في سجل الحقوق والقانون.

والواقع، ماهي السياسة لدى رانصيير؟ هي الإيقاف الموقت دوماً والمعاد دوماً الذي يصيب النظام الطبيعي للسيطرة بانبثاق جزء من الجماعة، لم يُحسَب حسابُه حتى ذلك الحين. هذا الجزء من اللامحسوبين، اولئك الذين لايحسبون لانفسهم حساباً ولايحسب لهم أحدٌ حساباً - هذا الجزء يدَّعي بأنه كل الجماعة حين يعلن على رؤوس الأشهاد أنه الشعب أو «ديموس DEMOS» باليونانية. ويتدخل الفرد السياسي لدى رانصيير حين يعيد تمثيل المشهد الأثيني البدائي، فيبرز كأنه غلط أول في الحساب وأنه موضوع الخلاف. كيف يستطيع أن يحقق هذه الأعجوبة التي تقوم على عدم حسبانه جوهراً لحدثه؟ يستطيع بالكلام. فالحيوان السياسي هو «حيوان أدبي». ويقدم لنا رانصيير عن ذلك ثلاثة أمثلة.

أخفقت الحرب التي قام بها عبيد السيتيين SCYTHES (٣)وذلك لأن السيتيين، بحسب هيرودوت، عادوا مرة ثانية وهم مسلحون بأسواطهم فقط، بعد أن حاربوا العبيد في المرة الأولى بأسلحة متعادلة، وارادوا الاستيلاء على معسكرهم ومحو الاخفاق الذي أصيبوا به. في هذه المرة

هرب العبيد بعد أن استبطنوا عبوديتهم. لم يفهموا، كما يقول رانصيير، أن المساواة في السياسة لاتعني مجرد المساواة في الحرب. ان المساواة تفترض أن يظهر في كلام الجميع أن الحرية ليست سوى «الاسم الفارغ»، وموضوع النزاع الذي يجعل من اللامحسوبين كل الجماعة.

وعلى العكس من هؤلاء العبيد، فإن عامة الآفانتان -AVEN TIN(٤)، والبروليتارين الباريسيين في القرن التاسع عشر، قد فهموا بأنه ينبغي عليهم أن يوجدوا لهم مكاناً في النظام الرمزي لجماعة الكائنات المتكلمة، أي أن يطوروا نظاماً لمخلوقات الاحتياج - كما يقال اليوم - وتصنيف هذه المخلوقات بشكل اجتماعي مهني. وعلى هذا فهم يعلنون عن وجود سياسة.

هذه المرجعية الذاتية في الإعلان عن سياسة هي في الواقع ماتناقشه الفلسفة السياسية الافلاطونية، باسم مبدأ أول، وباسم أساس من أسس الحقيقة. فالديمقراطية في المساواة الكلامية - أي كائن متكلم يساوي أيّ كائنٍ آخر متكلم - تبقى هي العائق الذي لايُقهر في الفلسفة السياسية. ولكن أليس هذا الشيء السياسي الذي لايعقل في الفلسفة هو المقصود أن نفعله فلسفياً؟ ان رانصيير يساعدنا في ذلك.

في كتابك الأخير (الخلاف) تتساءل عن وجود فلسفة سياسية، بينما يتمنى المعنيون بها أن تعود. هل يمكن أن تفسر لنا هذا التناقض؟

- انطلقتُ من توافق قد يدهشنا جميعاً، كما اعتقد. فمنذ بضع سنوات، وبخاصة في فرنسا، لمسنا التأكيد على عودة مظفرة للفلسفة السياسية. وعلى هذا فيمكننا أن نتحقق من أن هذه العودة للفلسفة السياسية تتوافق على اتساع مع فقد أي شكل من أشكال التدخل القوي على صعيد السياسة، ومع نوع من أنواع الانفتاح في المكان، والعمل والقرارات السياسية التي تعود إلى نوع من أنواع التقسيم بين الادارة الصرف من جهة

والعمليات الإنسانية الكبرى من جهة أخرى. إنهما نقطة انطلاق، ونقطة تساؤل ارسلتا بي إلى الطرف الآخر، أي مايمكن تسميته ولادة التفكير الفلسفي في السياسة، ويعني هذا التأكيدَ الشهير لسقراط ونعلم بموجبه أنه كان الأثينيَّ الوحيد في اشتغاله بأشياء السياسة في الحقيقة.

وعلى هذا انطلقتُ من أن الفلسفة حين تهتم مبدئياً بالسياسة فإنها تهتم بالطريقة التي تسمى طريقة الاستبعاد. فالفلسفة، كما كان يشتغل بها سقراط كانت عكس أية سياسة مطروقة في الديمقراطية الأثينية. وبمَّ يتألف العائق السياسي لدى من اخترع مايسمى لدينا بالفلسفة السياسية؟ العائق بخاصة هو حضور هذا الكائن المميَّز الذي يسمى «ديموس أو الشعب»، والذي يسميه أفلاطون «الحيوان الضخم»، وهو هنا، ويسمي نفسه، ويدّعي أنه في تماثل غريب ومميز بين الجماعة كلها وبين قسم منها. وسيوجد هناك جماعة حقيقية ستكون هي الجماعة العاقلة انطلاقاً من مبدئها الذي يفترضه افلاطون. ثم سيكون، بالمقابل، ماهو صورة كاريكاتيرية لها، ونعني بها هذه الجماعة المنظمة بدءاً من وجود رعية ومشروعية وتسمى الشعب «ديموس». والسياسة هي هنا على شكل اصطناع لدى أفلاطون إذا أمكن القول. وهذا الاصطناع أحاول أن ابنيه تماماً كنصب مميز سبق أن وجد.

وسيكون هناك نظام طبيعي للبشر الواقفين كقطعان. وهذا هو مايشير إليه أفلاطون في أسطورة السياسي، حيث يوجد وحيث وجد شيء ماكحكومة رعوية بينما يدور عالمنا الآن في الاتجاه المعاكس. هذا الاتجاه المعاكس، أظن أنه حضور قسم من الجماعة يختلف عن الجماعة بكليتها، مع خصائص متميزة، ونعني به الشعب الذي يسمي نفسه ديموس، وأولى خصائصه تسمى الحرية وهي في الوقت ذاته خصيصة فارغة - فارغة بالمقارنة مع خصائص إيجابية، كالولادة أو الغنى على سبيل المثال، وهي تُحدَّد في الواقع خصيصةَ هذه الطبقة الفعلية أو تلك. وهذا الإسم الطبقي، الذي من شأنه

وجود السياسة، ليس اسم طبقة واقعية أو فريق واقعي من المجتمع، ولكنه إسم كائن يبني نفسه كإضافة أو كزيادة على كل حساب واقعي لأقسام الجماعة أو لوظائف الجماعة.

هذا الفريق الذي لايشكل فئة واحدة من الجماعة، هل هو الذي تحدده كأنه يخضع لـ«خطأ» ما. هل تستطيع أن تفسر كيف تنشيء هذه التجربة للخطأ في نظرك مايسمى بوجود السياسة؟

- إذا ماتناولنا المنشأ مرة أخرى فإننا نتساءل ماهو الديموس الأثيني؟ إنه مانجم عن واقع إلغاء العبودية كديون لأثينا. إنه الإصلاح الكبير لصولون(٥) وقدعُقِلَ على الدوام كنوع من أنواع ولادة الديمقراطية في اثينا. فماذا نجم عن ذلك؟ نجم عنه أن مايميز الديموس من حيث المبدأ إنما هو الحرية. إلا أن الحرية، بمعنى ما، هي شيء فارغ، وذلك لإن الديموس لايشكل الشعب كله. وهذه الخصيصة، التي يمكن القول أنها فارغة، هي خصيصة يعتورها النزاع: فالشعب هو حر بالمقارنة مع الطبقة الأخرى، ويقتضي وضعه الطبيعي بروزه في الجانب الآخر في خط العبودية وهذا يقتضي أيضاً وجود نزاع في نشأة المشهد السياسي. على أن هذا النزاع ليس الخطأ الواقعي الذي يعرضه قسم من المجتمع. هذا النزاع، أو هذا الخطأ يمكن أن يفعل سياسياً كأنه التواء. وهناك في الإعماق مايشبه منطقاً طبيعياً للسيطرة المؤسسة على الولادة أو على المال، مثلاً، ثم هناك شيء ماهو هذه الحربة الفارغة التي تقبل لتقطع أو تمدد هذا المنطق الطبيعي.

فالخطأ لديَّ هو هذا الالتواء قبل كل شيء. وعندي أن هذا الالتواء يشبه العلاقة بين منطقين يغاير أحدهما الآخر تماماً. هناك هذا المنطق الأول لأقسام المجتمع وجوانبه، وهو مااسميه المنطق «البوليسي»، وهناك منطق آخر منطق المساواة بين أي كائن ناطق وبين أي كائن ناطق آخر.

• هل بامكانك شرح الفرق بين ماتسميه، بعد الفيلسوف ميشيل فوكو، البوليس والسياسة؟

- ترجع السياسة و«البوليس» عندي إلى معطى أساسي هو ماأسميه بالتقسيم المحسوس. فالشيء السياسي يقوم قبل كل شيء على هذه الأنماط المدونة من العام في المحسوس. و«البوليس» هو قبل كل شيء تشكيل لتقسيم المحسوس الذي يحدد المكان الواجب على الأجسام أن تشغله في علاقتها مع جوهرها واتجاهها. ولم تكن العامة لدى أشراف أثينا سوى أجسام تعمل وتنتج، أجسام تحمل بداهة الطابع الذي يشير إلى أنها ليست أجسام مواطنين، وأن هؤلاء المواطنين لايُحسبون من ضمن الجماعة التي تؤلف المجتمع. وعن أجسام العامة لايمكن أن يصدر سوى همهمات تذمر، وحوار جوع وعنف وغضب، لاتمت بأية صلة إلى الكلام. وهذا أمر مهم لأن أرسطو يعرِّف الحيوان السياسي بأنه يستخدم الكلام ليناقش ماهو صحيح وماهو غير صحيح، والفارق بينه وبين الحيوان البسيط هو أن هذا الأخير لايستعمل سوى الصوت للتعبير عن اللذة أو الألم. كل شيء هنا.

اعتقد بأن العمل السياسي يقوم على إعادة التصور لتقسيم المحسوس في الفكرة القائلة بأن الكائن الناطق يساوي في النهاية أي كائن ناطق آخر. على أن العمل السياسي هو بالضرورة قابل للنقاش مادام يقيم علاقة مساواة حيث يوجد فارق جوهري بين «الحيوانات السياسية»، وأقصد المواطنين المتعودين على الكلام، وبين الذين يرفضون إمكانية الكلام والقدرة عليه.

• ألهذا السبب تؤكد، في سياق كتابك السابق (أسماء التاريخ)، أن الحيوان السياسي الحديث هو قبل كل شيء «حيوان أدبي»؟

- ماالذي أدعوه حيواناً أدبياً؟ الحيوان الأدبي هو حيوان منحرف، فاسد الأخلاق، بحسب تعبير جان - جاك روسو. الحيوان الأدبي هو حيوان وُضع خارج الطرق الطبيعية بوساطة الفعالية التي تملكها الكلمات، والمراحل، والنصوص بإيلاجها قطيعة فيما يتعلق بهدفها الطبيعي. وهذه الكلمات ببساطة هي الشعب، والحرية، والمساواة. وهي كلمات تدل على

وجود قطيعة وتاريخ. ومن دون هذه الكلمات وهذه الجمل لايوجد بوليس. وهذا يعني مثلاً أنه يوجد شرط طبيعي لدى العامل الذي يحرص على العمل، بواقع انتمائه إلى مجتمع بما لديه من عمل فقط، باستثناء وظائف أخرى كوظيفتي المحارب والمفكر. والنظام البوليسي هو نظام للكلمات فيه مهمة استثنائية هي الإشارة إلى الأشياء وتدوين الأعمال. على أنه ثمة كلمات تظهر بلا أجسام تتعهدها، كلمات تقول مايجب أن تصلح له ولمن هي موجهة. أن الوضع الأدبي للحيوان هو هذا: إيقاف طبيعة الحياة المنتجة والمتجددة بوساطة كلمات لم تعد ملك أي شخص، بمعنى أنها أصبحت ملك جميع الناس، وبدءاً من ذلك يمكن أن يعاد تصور اقتسام المحسوس.

هناك الجماعة البوليسية التي تدعو أحدهم إلى القول مثلاً بأن المرأة يجب أن تلازم بيتها، وأن العامل يجب ألا يهمل معمله وهكذا دواليك. وهناك جماعة أخرى مرتبطة بمجرد المساواة في اللغة، أي بمجرد المساواة بين الكائنات الناطقة. وما حاولت أن أعمله كمؤرخ هاو هو أن أبين كيف أن هذه القطيعة تكوّن رعايا سياسيين.

والفرد من الرعايا السياسيين لايشكل فريقاً اجتماعياً. فمفهوم الطبقة عندي يزول مع تكون السياسية كسياسة، ومع اعتبار السياسة تدويناً للرعايا الذين يشكلون رعايا يفيض عددهم. في أثينا لم يكن الفقراء مجرد الفقراء بل اعتبروا من الأساس في حساب اللامحسوبين. كذلك يكون موضوع البروليتاريا الحديثة عبارة عن بناء حساب للامحسوبين، لانمط تقديم من ذاته كمبدأ ذاتي من مبادئ الفريق الاجتماعي. حين عملتُ في كتابي (ليل البروليتاريين) لاحظت أن القطيعة في توزيع النهار والليل لدى استعمال الوقت الطبيعي للعامل تكفي لتكوينه كأحد الرعايا السياسيين، وذلك أنه إذا بدأ في الليل يستجم، ويطالع، ويكتب قصائد، فمعنى ذلك أنه حطَّم نمط الحياة التي أُسندت مسؤوليتها اليه.

عندي أن الفرد السياسي يتكون على نمط النزاع، بحيث تتكون هويته كهوية شخص لايحق له أن يتكلم، أوكهوية شخص ليس له أن يتكلم في هذا الوضع بالذات. لنفترض أن أجر العمل موضوع نقاش سياسي فهذا يعني أن نعود إلى الفكرة القائلة بأن عقد العمل يتم التفاوض عليه بشكل فردي وذلك بين رب العمل والعاملين لديه. أن خاصية الخطاب السياسي هي أن نضع معاً مالايتوافق معاً. يقول الاضراب العمالي التقليدي: إن تاريخ المعمل يجب أن ينظر اليه على ضوء (اعلان حقوق الانسان) وفيما يتعلق بالنظام القائم فإن ذلك لايدخل في هذا النطاق.

• وذلك على العكس من التراضي أو التوافق؟

– بلى. فالافتراض المسبق للتوافق يقوم على تكوُّن الأطراف وعلى إبراز الهوية العائدة لمجموع الفرقاء الاجتماعيين. وتقوم نظريتي على أنه توجد جماعة سياسية إذا كان هناك تدخل لرعايا لايعتبرون فرقاء اجتماعيين.

• حين لايمكن الأخذ بالخطاب السياسي بمعناه الصرف يبدو أنك تقول أن الشعب، الذي لايمكنه أن يتكون أو يتشكل في ديموس، يخاطر باللجوء إلى الهوية الأثنية أو العرقية؟

– نعم. وأكيد أن الدعوة إلى التراضي أو التوافق الفرنسية ليست مسؤولة عن أشكال الحزب الأثنية في يوغوسلافيا السابقة أو فيما كان يسمى سابقاً بالامبراطورية السوفييتية، على أن البديل الديمقراطي للنظام السوفييتي قد فقد اتجاهه ومعناه. فالأنظمة الغربية أصبحت كأنها عاجزة عن اقتراح شيء مايكون بديلاً لنمط عرقي أو اثني، وذلك لأن البديل الوحيد للعرق – الاثنوس – إنما هو الشعب – الديموس –. وعلى هذا فإن ماضاع حالياً انما هو أشكال الذاتانية السياسية. ويفترض في كل انسان أن يكون محسوباً ولايمكن أن يرمز الاستبعاد إلى علاقة بين داخل وخارج ماهو محسوب

وماهو غير محسوب. فاذن، ما الذي يبقى؟ الوجه المحسن، «الأب بطرس»، وهو الوحيد الذي مازال يمارس السياسة بصفة كونه مشيراً إلى فريق اجتماعي يمثل أي شيء ماعدا الفريق الاجتماعي، وكممثل لشكل من أشكال تقسيم الجماعة.

وماعدا ذلك فشكل المطلق الآخر، أو الوجه السلبي للمهاجر، ذاك الذي لايدين بالدين ذاته، وليست له العادات والتقاليد ذاتها، هذا الوجه المعرَّق أو الإثنوي هو العامل الذي فقد اسمه، ولم يعد العامل المهاجر أو المهاجر فقط.

لم تكن البروليتاريا ضحية الكون بأسره بل ضحية «الخطأ» الذي اتخذ صفة الكونية، أي ضحية قضية من قضايا التمييز الكوني. وعلى هذا فلايوجد «خطأ» من قبل السياسة، إلا حين يوجد تمييز كوني. ومانصادفه اليوم إنما هو الضحية الكونية. ويجعل الخطاب الإنساني من هذه الضحية الموضوع المثالي لما تنطبق عليه (حقوق الإنسان).

• هل تعتقد بأن مهمة التمسك بـ(حقوق الإنسان) هي أن ترافق الغياب الحالي للسياسة؟

– اعتقد بأن السياسة توجد حين تميز (حقوق الإنسان). هناك سياسة حيث توجد أشكال من الذاتانية السياسية تقيم علاقة منظورة بين الحقوق واللاحقوق. توجد السياسة حين يقيم الناطقون الممكن تسميتهم بالمواطنين أو البروليتاريين، أو النساء، أو السود – علاقة محددة بين الحقوق واللاحقوق، علاقة تمييز بين الحق والباطل أو الخطأ. واعتقد بإن السياسة تتوقف حين تتطابق الحقوق بمنتهى البساطة مع مبدأ الجماعة. ماهو الشيء الموجود في صميم مايسمى اليوم «دولة الحقوق»؟ انه الفكرة بوجود نوع من مبدأ الجماعة هو مبدأ متماثل يتوزع وينعكس في جميع أشكال الحياة السياسية. ويفترض أنه سيوجد نوع من أنواع الفكرة الآن للجماعة يكون

موجوداً في (اعلان حقوق الإنسان). هذه الفكرة ستتطابق مع فكرة النظام الجماعي الذي تضمنه الدولة. وليس عندي بالطبع ماآخذه على «دولة الحقوق» واعتقد بأن «الدولة» التي تستند إلى قواعد واضحة وسليمة تَفْضُلُ «الدولةَ» التي لاتعمل إلابشكل استبدادي، على أني أتمسك بأن المبدأ المنظِّم للدولة ليس هو المبدأ الذي يدير النشاط السياسي.

• إذا فهمتُ ماتعنيه فإن السياسة لديك أمر نادر جداً. ولكن أليس لأنك تنسبها إلى قطيعة جذرية؟

- اعتقد فعلاً بأن السياسة أمر نادر إذا ماعزلناها واذا مافصلناها عن فن الحكم أو الادارة. وليس ثمة سياسة بلا شكل من أشكال الظهور الإحتمالي للنظام الاجتماعي بعامة، وهذا لايعني القول أن السياسة تتجانس مع الحركة الاجتماعية. ولهذا اعتقد بأن حركة ١٩٦٨ هي حركة سياسية، لامجرد تغيير للطبائع والأخلاق، وذلك لإنها تشكل حقبة من الظهور الراديكالي الاحتمالي للنظام الاجتماعي.

• الاتكمل في الواقع بكتابك (الخلاف) مابدأته في أعمالك الأولى حول (الرأسمال) وأعني تفسيراً جديداً لكارل ماركس؟

- أقول أن التناقض الذي أعمل في حله منذ زمن إنما هو التناقض الموجود في طبقة ليست بطبقة وأعني بها البروليتاريا. ويتحدَّانا ماركس حين يؤكد أن طبقة العمال هي الممثل الحقيقي للحركة الواقعية في المجتمع، بدلاً من السياسة، ويعلن في الوقت ذاته أن البروليتاريين ليسوا هم العمال، ولكنهم الأسم السياسي للرعايا الذين سيقومون بالثورة. وفي عملي كمؤرخ حاولت أن أعقل هذا التناقض وأن أحيط بجوانبه. يزعمون دوماً أن الطبقة تشبه كلاماً حديثاً. لا. لقد فكر القدامى بتعابير طبقية فرضية في نوع

من أنواع المعارضة الرمزية التي تحدد بنية المجال السياسي. وهذا هو موضوع أبحاثي: فكل طبقة هي إسقاط للتصنيف الطبقي، ولهذا تقوم على العلاقة مع كل واقعية من واقعيات الفئات الاجتماعية.

كيف عقل ماركس هذا الأمر وكذلك فعل أرسطو؟ هذا ماأحاول أن أعقله وأسبر أعماقه.

هوامش

(١) أوجين سكريب: مؤلف مسرحي فرنسي (١٧٩١-١٨٦١). استوحى هزلياته، ومسرحياته الهزلية الخفيفة - فودفيل VAUDEVILLES - من المنازعات الاجتماعية والأخلاقية لدى بورجوازيي عصره. له مسرحيتا (برتران وراتون) و(كأس الماء)، وله كتيبات أو برالية (اليهودية)، (الهوغونو)، (نجمة الشمال).. عضو في الأكاديمية الفرنسية.

(٢) الذاتانية: مذهب فلسفي يقيّم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية.

(٣) السيتيين: شعب يتكلم اللغة الايرانية. أقام مابين نهري الدانوب والدون بدءاً من القرن الثاني عشر ق.م. اختفى هذا الشعب الذي كان مكوناً من فرسان ومحاربين أشداء في القرن الثاني ق.م.

(٤) جبل أفانتان: هو إحدى التلال السبع في روما، وقد انسحبت إليه عامة الشعب الروماني في ثورتها على طبقة الاشراف، وبقيت فيه حتى نالت الاعتراف بحقوقها (٤٩٤ق.م.).

(٥) صولون SOLON: رجل دولة اثيني (نحو ٦٤٠- ونحو ٥٥٨ ق.م.). يُقرَن اسمه بالاصلاح الاجتماعي والسياسي الذي أدى إلى نهوض أثينا. ارسى أسس ماسيسمى فيما بعد، بدءاً من كليستين CLISTHENE (في نهاية القرن السادس ق.م.)، بالديمقراطية الاثينية: يرد اسمه في عداد الحكماء السبعة ببلاد الإغريق.

كتاب الشهر

القول الفلسفي للحداثة

ميخائيل عيد

نقرأ عشرات الكتب فنجد الكثير من الإنشاء وقد لا نجد حكمة واحدة... والحكمة، هنا، تعني الفكرة الصلبة التي يمكن أن تكون حصاة تسند خابية المعرفة أو درة تضاف إلى كنزها.

ونحن إذ نفسر الغامض بالواضح، لا نصل دائماً إلى جوهر الغامض، أو الجديد، فللواضح، القديم، المدرك، حدوده، وله حركته البطيئة المثقلة بتاريخيتها، في حين يكون الغامض، أو الجديد

---

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. من أعماله: «ملاحم الجبال الهرمة»، «غزالة النهار».

سريع الحركة والتحول . . ومن هنا يأتي الالتباس الذي يضفي على الواضح غموضاً بقدر ما يضفي على الغموض وضوحاً .

وتبقى الاكتشافات خطوات، لا أكثر، على الدرب الذي لا ينتهي .

وإذا كـان هذا الكتـاب لا يأتي بـالكثير من الجـديد الهـام، ويندر أن يأتي كتاب فكري حديث، بعد كل ما قيل، بالكثير من الهام الجديد في ميدان الفكر، فإنه، هذا الكتاب، يوجز الكثير من الهـام الذي سبق أن قاله الفلاسفة المحدثون ويناقشه بكثير من الحنكة، ولهذا ماله من الأهمية الكبرى .

الكتاب المعني هو : القول الفلسفي للحداثة» لمؤلفه هبر ماس، وقد نقلته إلى العربية الدكتورة فاطمة الجيوشي، يحمل الكتاب الرقم(١٧) في سلسلة «دراسات فلسفية وفكرية» التي تصدرها وزارة الثقافة في دمشق . ويقع في(٦١٦) صفحة من القطع الكبير مع ثبت المصطلحات وثبت المراجع .

وإذا كانت الحداثة تعني، بمعنى من معانيها، خروج الفكر، أو أي نتاج مما ينتجه، من رسوخ اليقين إلى قلق الشك، من فضاء الركون إلى فضاء الاضطراب ومن صرامة التوكيد إلى رحابة الأسئلة، ففي هذا الكتاب الكثير مما يقلقل المقولات التي رسخت، ويفتح الكثير من النوافذ على الكثير مما لا يحد . . .

ومن ثم فالكتاب صعب وكثير الوعورة، والكثير من صعوبته ووعورته ناجم عن موضوعه تحديداً، وربما سببت بعض الأخطاء الطباعية شيئاً من الصعوبة في بعض الأماكن .

يفتتح المؤلف تمهيده للكتاب بالقول «الحداثة : مشروع لم ينجز» ثم يذكر أن هذا القول كان عنوان المحاضرة التي قدمها في أيلول عام ١٩٨٠ بمناسبة استلامه «الجائزة آدورنو» ثم يحدد منطلقه بالقول «ولهذا فإن التحدي الذي يشكله نقد العقل الذي قادته البنيوية الجديدة يحدد زاوية الرؤية التي أحاول، انطلاقاً منها، إعادة بناء القول الفلسفي للحداثة»(ص٥) «إن القول الفلسفي للحداثة يلتقي ويتقاطع مع القول الجمالي في جوانب عديدة» . وكان لا بد من تناول الحداثة في الفنون والأدب»(ص٦) .

تحت عنوان «الحداثة: وعيها للزمان وحاجتها إلى إيجاد ضمانات خاصة في داخلها» ينطلق المؤلف من عرض ماكس فيبر «المسألة التي تنتمي للتاريخ العام» وهي «لمَ لمْ يتجه «التطور العلمي، والفني، والسياسي، والاقتصادي»، إلا في أوروبا على دروب التعقيل الخاص بالغرب؟» وهو يرى أن «فك السحر» «الذي تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم تفككاً أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية هو عملية «عقلانية»»(ص٧).

إن تطور البحث حول التحديث في الخمسينات والستينات أوجد لفظة «مابعد - الحداثة» وقد انتشرت بين علماء الاجتماع.. فأمام التحديث «شبه الآلي» يجد عالم الاجتماع نفسه «في وضع مناسب لإزاحة الأفق المفهومي للعقلانية الغربية حيث نشأت الحداثة. فإذا انقطعت الصلات الداخلية بين مفهوم «الحداثة وأسلوب فهم هذه الحداثة لذاتها في أفق العقل الغربي، يغدو من الممكن جعل سيرورات التحديث نسبية وتتلاحق بأسلوب شبه آلي وتبني نظرة مباعدة لباحث ما بعد - الحداثة».

ويتحدث جيهلن «عن تبلور للثقافة الحديثة بمقدار ما تطورت الإمكانات التي تحملها بشكل واف»(ص١٠). ويلحظ وهو يتنفس الصعداء: «لقد ولجنا مرحلة ما بعد - التاريخ» ويردد مع غوتغريدبن «أدر جيداً أرصدتك».

وثمة قالب فوضوي للحداثة يضع أصحابه قدمهم «في مرحلة مابعد التاريخ» والفوضوية «تستهدف الحداثة بمجملها» فالقوة التمردية لنقد مثل نقد هيدجر وباتايل الذي «ينتزع حجاب العقل ليكشف عن إرادة القوة بشكلها الخالص ويفترض أنها، في الوقت نفسه، تهز القفص الفولاذي حيث تموضعت روح الحداثة اجتماعياً»(ص١١). ولابد من الرجوع إلى هيجل «لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية» وقد ظلت هذه الدلالة بلا إشكال «حتى ماكس فيبر وصارت اليوم موضع التساؤل»(ص١٢).

يستخدم هيجل مفهوم الحداثة «في سياق تاريخي ليشير إلى عصر «الأزمنة الجديدة» أو «الأزمنة الحديثة»» وتشير إلى القرون «الثلاثة السابقة اكتشاف «العالم الجديد» وعصر النهضة، والإصلاح» وهي تشكل «العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة»(ص١٣) ولهذا فإن «الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديداً بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن».

كان هيجل أول «من وضع في مسألة فلسفية، قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها. إن فلسفة الأزمنة الحديثة، «تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها، وذلك بالتأكيد، في إطار نقد للتراث يدمج تجارب الإصلاح والنهضة، وأثناء استجابته لبدايات العلم الحديث» (ص٢٩). والعالم الحديث هو «زمن الروح التي سلبت من ذاتها. ولهذا فإن المحاولة الأولى التي سعت إلى تصور الحداثة هي نفسها نقد لهذه الحداثة». وإذا كانت الحرية «خاصة الروح» فإن للذاتية أربع دلالات:

آ- الفردية أو التفرد الخاص غير المتناهي- ب- حق النقد- فلا يقبل أحد إلا «بما يبدو له أمراً مبرراً- جـ- استقلال العمل- د- تكون الفلسفة المثالية من عمل الأزمنة الحديثة بمقدار ما تدرك «الفكرة» التي تعي ذاتها... وفق تعبير هيجل(ص٣٠-٣١).

إن الطبيعة الآن «نظام من القوانين المعروفة والمعترف بها» ومعرفة الطبيعة تحرر الإنسان. أما «الإرادة الذاتية» فتكتسب «استقلالاً مطابقاً لقوانين عامة»(ص٣٢). والواقع «لايبلغ التعبير الفني إلا في انعكاس للنفس الحساسة»(ص٣٣) أما الفلسفة فتحدد الدوائر الثقافية حسب تعبير إميل لاسك «بوصفها علماً وتقنية، حقاً، وأخلاقاً، فناً ونقداً جمالياً وفق معايير صورية، بمنحها الشرعية في داخل هذه الحدود».

ويعبر كانط «عن العالم الحديث ببناء عقلي»(ص٣٤) ويرى هيجل أن ماظل غير مفهوم في مؤلفات كانط هو «التعبير الأكثر تفكراً لعصره»(٣٥)

ولم يكن في إمكان هيجل «إعادة بناء الكلية المنشطرة، انطلاقاً من وعي الذات، أو انطلاقاً من العلاقة التي تضعها الذات العارفة مقابل ذاتها» وبالاستناد إلى مبدأ الذاتية «يخطئ هيجل الهدف الأساسي، من أجل بناء الحداثة لذاتها»(ص٥٠). ولم يكن بإمكان «تفسير الأخلاق الإجتماعية التي ما زالت تستند بشكل قوي على المدينة اليونانية وعلى المسيحية الأولى» تزويد الحداثة، «المنقسمة على ذاتها بمحك يمكنها بيان قيمته»(ص٥٢). يقول هيجل «إن الأفكار، لا تسترعي اهتمام الشعب، قبل أن نمنحها القوة الفنية، أي الميثولوجية، بالمقابل ليس بوسع الميثولوجيا، إن لم تكن عقلانية، إلا أن يندى لها جبين الفيلسوف» والدين القائم على الشعر سيلهم كلية أخلاقية «تفسح المجال لتفتح القوى كلها دون قمع لأي منها»(ص٥٣) لكنه بدأ يشك «بهذه الطوباوية الفنية» ويعترف بأن الفن الرومانسي «روح الحداثة التي تعبر عن ذاتيتها». لكن الشعر هنا غير «مهيأ للقيام بتربية الإنسان» (ص٥٤) ولا يمكن للتحرر «إلا أن يستحيل إلى عبودية» إذ يرفع العالم «الحديث واقعاً مشروطاً إلى مرتبة مطلق» وما يصلح في مجال المعرفة «للذاتي والموضوعي، يصح في مجالات الديني، والسياسي، والأخلاقي، للمتناهي واللا متناهي، الخاص والعام، الحرية والضرورة»(ص٥٥) والمطلق «لايتم تصوره لا بوصفه جوهراً، ولا بوصفه ذاتاً ولكن بوصفه سيرورة الوساطة التي ينجم عنها رجوع الذات إلى ذاتها على نحو مستقل عن كل شرط» ويعمل على إقناع الحداثة بأخطائها دون وجوب اللجوء إلى مبدأ آخر للذاتية غير الذي يرتبط داخلياً بالحداثة»(ص٥٦ ـ ٥٧).

ويقدم شيلر «فلسفة للتاريخ تبني تفوق الحداثة على القديم» وقد وضع «تصور الفن التفكري للرومانسية قبل أن ترى النهار»(ص٥٨) ويترتب على هيجل «أن يستوعب فن عصره» ويجد النزاع الفني حلاً أنيقاً «بوصفه انحلالاً ذاتياً للفن داخل الفكر، أو بوصفه قطيعة، بوساطة الفكر» والفن الحديث «هو فن انحطاط» إلا أنه يتقدم «نحو المعرفة المطلقة»(ص٥٩) وتصير

«الفلسفة» قوة التوحيد التي «تتجاوز كل السمات الوضعية التي تنبثق من التفكر نفسه»(ص٦٠). ويرى الشعب نفسه «وقد تخلى عنه كهنته الذين صاروا فلاسفة»(ص٦١)

ويتوقف المؤلف عند «رسائل في التربية الفنية للإنسان» لشيلر. فهي «أول مثال يصوغ بمثابة برنامج، مشروع نقد فني للحداثة، يمكن أن نرى فيه استباقاً لوجهة النظر التي سيتبعها هيجل وأصدقاؤه بعد بضع سنوات» «يفهم شيلر الفن بمثابة عقل تواصلي سيتحقق في «الدولة الفنية»(ص٧٣) ويراهن على القدرة «على تأسيس الجماعة والتضامن وعلى الصفة العامة للفن»(ص٧٤). وينتقد شيلر «المجتمع البرجوازي بوصفه نظام الأنانية» كما ينتقد «علماً ذهنياً بالغ التخصص وقد بات غريباً عن المسائل اليومية». «وعليه، غالباً ما يكون المفكر بارد القلب»(ص٧٥). ويكون «قلب رجل الأعمال ضيقاً» «لا يمكن لخياله أن يمتد ولا أن يعتاد درباً آخر لتصور الأشياء». وتقوم «الروح النظرية بالانفصال في مملكة الروح»(ص٧٦). ويتصور شيلر «تحقيق العقل «بوصفه بعثاً للحس الاجتماعي المنهار» والفن يوقظ «لوناً متوسطاً لا تقهر فيه النفس لا مادياً ولا أخلاقياً»(ص٧٧) «وحده التواصل الفني يوحد المجتمع، لأنه يتوجه إلى ما هو مشترك بين كل أعضائه»(ص٧٩).

ولقد حقق هيجل «التقاء الخالد بالعابر» عن طريق «منحه وضعاً فلسفياً للتاريخ المعاصر». ولم يكن «يرمي إلى القطيعة مع التقاليد الفلسفية» لكن الجيل اللاحق وعى القطيعة(ص٨٣). وكانت فلسفته «فلسفة العصر»(ص٨٤).

- مع هيدجر نرى «عودة لقول الحداثة في مجال فكر فلسفي أصيل» ومع الماركسيين الهجليين نجد لوكاتش وهوركهيمر، وأدرونو «يعيدون ترجمة «رأس المال» بحدود نظرية التشييء ويعيدون العلاقة المقطوعة بين الإقتصاد والفلسفة» ومع هوسرل، وباشلار وفوكو، تستعيد الفلسفة

«كفاءتها في نقد العصر»(ص٨٦) وحرر الهيجليون الشبان «فكرة نقد للحداثة يتغذى من روح الحداثة من ثقل مفهوم العقل الهيجلي» . وطالبوا «بوضع ثقل الوجود في الحساب» ويلح «كيركجارد على الوجود التاريخي للفرد»(ص٨٧) . وأصر هووفويرباخ وماركس على «نزع التسامي عن الروح» ورأى كارل لويت بشأن الفكر التاريخي اللافلسفي أن «الرغبة بالالتفاف صوب التاريخ حين نكون في داخله يعني الرغبة بالتعلق بالأمواج عند الغرق»(ص٨٨) .

وأثار السؤال : «كيف على الحداثة أن تفهم ذاتها بشكل صحيح؟» العداء بين الأطراف(ص٩٠) . وقام حزبان متعارضان . . وكانت المزاودات عديدة .

و«تطور المشروع الهيجلي عبر فلسفة البراكسيس»(ص٩٧) ومع ماركس يضطر بنو البشر «إلى إلقاء نظرة متعقلة إلى شروط عيشهم وعلاقاتهم المتبادلة» «هناك حيث الاضطراب وتحول شروط الحياة» . . ويكون ماركس «فكرة واضحة عن تعاصر اللا متعاصرات» (ص٩٨) والحركة الاجتماعية هي التي ستحرر البشر من «السيطرة التي يمارسها عليهم حراك يأتي من الخارج» فتفجر القوى المنتجة وتسارع «السيرورة التاريخية» «استباحة القدسي» هما ما ينبغي دراسته(ص٩٩) . ومبدأ الحداثة «الذي يعيد إليه انفلات القوى المنتجة يتأسس في براكسيس ذات منتجة أكثر مما يتأسس في تفكر ذات عارفة»(ص١٠٣) . وهذا المبدأ لن يوجد «بعد اليوم في وعي الذات بل في العمل»(ص١٠٤) .

لكن تاريخ «الماركسية الغربية يقدم تمثيلاً جيداً للصعوبات التي تواجهها فلسفة البراكسيس ومفهومها عن العقل على مستوى المقولات»(ص١٠٦) . وهذه الصعوبات ناجمة عن «قصور في وضوح الأسس المعيارية للنقد» منها :

أ- سرعان ما اسقط نمو العمل الصناعي نموذج «الفاعلية العفوية»
ب- الصعوبة التي نجمت عن «التعارض بين العمل الميت والعمل الحي»
جـ- «تقدير العمل الاجتماعي بألفاظ جمالية للإنتاج»(ص١٠٧، ١٠٨، ١٠٩)

ويشد هوركيمر وأدورنو حدود «هذا الإحراج»(ص١١٠) ثم يحاول ادورنو في «الجدلية السالبة» «الإحاطة بما لا يجيز القول تقديمه، لينسب بعد ذلك، في «نظرية الجمال» إلى الفن «بأسلوب مهيب، الكفاءة المعرفية»(ص١١١).

لقد أدخل هوسرل «في تحليلاته المتصلة بالعالم المعاش، مفهوم الممارسة بمثابة دستور» والمفهوم هنا غير مناسب «للإشكاليات الماركسية الحقيقية»(ص١٢٥). «إن عالماً مشيئاً، هو بالتعريف، عالم جُرِّد من انسانيته»(ص١٢٧). ويستفيد ماركوس من «حقيقة كون نموذج الإنتاج يسمح بشرح العمل لا التبادل لكي يعرف انتاج التشكلات الإجتماعية التي أدخلت الفصل المؤسسي بين المجالين التقني والاجتماعي»(ص١٣٣).

لم يثلأ هيجل وأتباعه «وضع انتصارات الحداثة موضع السؤال، بتعبير آخر، ما كانت تستمد منه الأزمنة الحديثة اعتزازها وشعورها بقيمتها»(ص١٣٧). لكن «الحاضر يظل بلا مصالحة». ويطالب الهيجليون الشباب «بالحق اللاديني لحاضر يرقب على الدوام تحقق الفكر الفلسفي. غير أن مفهوم البراكسيس الذي أدخلوه لهذه الغاية كان أضيق مما ينبغي». ويقوم نيتشه «برفع شأن الوعي الحديث للعصر، بأسلوب مماثل لأسلوب الهيجليين الشباب الذين تصدوا للموضوعية المتطرفة لفلسفة التاريخ الهيجلية» ويسعى إلى «تحليل عدم جدوى تقاليد ثقافية معزولة عن العمل ردت إلى دائرة الجوانية»(ص١٣٩) «لقد فقد الوعي الحديث المثقل بالمعرفة التاريخية «القوة المرنة للحياة»، التي تتيح للإنسان «الحكم على الماضي» بسبب حاضر أعظم وأرقى» ومع دخول «نيتشه إلى قول الحداثة، تتغير المحاجة رأساً على

عقب»(ص١٤٠). فنيتشة يجد نفسه أمام الخيار التالي: «إما أن يخضع العقل المتمركز على الذات لنقد محايث مرة أخرى، وإما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله». وهو يستعين «بسلم العقل التاريخي، لكي يرميه في نهاية الأمر، ويرسخ قدمه في الأسطورة آخر العقل» «وعلى التاريخ حل مسألة التاريخ، وعلى المعرفة بالضرورة أن توجه رأس حربتها ضد نفسها»(ص١٤١). وتقوده دراسته إلى العالم البدئي لليونان القديمة، حيث كان كل شيء عظيماً، وطبيعياً، وانسانياً» وهو يرى أن الانفصال في أوروبا «مرتبط باسمي سقراط والمسيح اللذين أسسا الفكر الفلسفي ودين الاله الواحد»(ص١٤٢).

ولا يتردد باتاي في بناء تاريخ للعقل الغربي «يصف الأزمنة الحديثة بمثابة عصر يدمر ذاته». ومع وجود ما يفصل باتاي عن هيدجر ثمة تشابهات تنجم عن سعيهما إلى حل «المشكلة ذاتها» عبر نقد جذري للعقل. (ص١٦٦) «لقد أضفى هيدجر على الفن سمة أونطولوجية بشكل حاسم، وراهن بكل شيء على فكر يحرر من الدمار، يدعي لتجاوز الميتافيزيقيا على نحو محايث» وارتبط باتاي «بمشروع علمي للمقدس ومشروع اقتصاد عام مدعو لأن يشرح معاً سيرورة التعقيل التي تمتد على التاريخ العالمي وإمكان اهتداء أخير»(ص١٦٩-١٧٠)

عنوان الفصل الخامس هو «التواطؤ بين الأسطورة والأنوار، هوركيمر وأدورنو»

ينطلق هوركيمر وأدورنو في مؤلفهما «جدلية العقل «لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للأنوار إلى مفاهيم». يوجههما ما سمّاه بنجامين «أمل اليائسين»(ص١٧١) وكتابهما هذا فريد في نوعه «إلى حد ما» ونقدهما «للثقافة ينمو في اتجاه معاكس لاتجاه نيتشه»(ص١٧٢) وإذا كانت الأنوار تعارض الأسطورة وتتجنب الخضوع لسلطانها فإن هوركيمر وادورنو يريان «أن الأسطورة ذاتها هي العقل، والعقل ينقلب إلى ميثولوجيا»(ص١٧٣)

وكان بإمكان الأنوار أن تفلح «لو أن الابتعاد عن الأصول كان مرادفاً للتحرر» الأسطورة «هي العنصر الذي يعيق ويكبح الانعتاق المنشود بتجديدها الدائب لصلة مع الأصول يرتبط بها شعور بالأسر». «والأنوار تنقلب إلى ميثولوجيا»(ص١٧٥) والإنسانية «لم تتحرر من التكرار الانفعالي للأسطورة»(ص١٧٧) وكان المؤلفان مقتنعين بأن «العلم الحديث، مع الوضعية المنطقية قد رمى قناعه وتخلى عن المطلب العام بالمعرفة النظرية لصالح المنفعة التقنية»(ص١٧٨) وسعياً إلى البرهان «على أن القوة المجددة للفن قد شُلّت، منذ أن التبس باللهو وخلت مضامينه من كل نقد ومن كل طوباوية»(ص١٧٩)

ويفهم هوركيمر وأدورنو «الأنوار بوصفها محاولة يائسة للهروب من قول المصير» «إن درب إزالة الأسطورة يعرف عندئذ بوصفه الاستحالة» وليس «بالإمكان إعادة النظر بالتقاليد الأسطورية دون أن نعرّض للخطر نظام الأشياء والهوية القبلية التي تستمد منها جذورها»(ص١٨٣).

تحت عنوان «العقلانية الغربية الراشحة من نقد الميتافيزيقا: هيدجر» يبين المؤلف كيف وصل هيدجر «إلى فلسفة الأصل المتزمّن»

١- يعيد هيدجر إنشاء الوضع المسيطر للفلسفة التي طردها منه نقد الهيجليين الشباب»(ص٢٠٩) ويعيد لها السلطة التي فقدتها «لقد غدا تاريخ الفلسفة مفتاح فلسفة التاريخ منذ هيجل».

٢- «هذا المنظور المثالي له نتائجهُ في نقد هيدجر للحداثة» والإنسان المتفوق «علامة إنسانية متميزة» وإرادة القوة هي «معنى الأرض» وما يعبر عنه العصر بهذه التقنيات «هو رفع العقلانية الغائية إلى مرتبة المطلق والخاص «بحساب كل فعل وكل تخطيط» وهيدجر «يرجع العقل لملكة الفهم»(ص٢١٢)

٣- «إن فكرة أصل الميتافيزيقا ونهايتها تدين بطاقتها النقدية لحقيقة كون هيدجر يتحرك - مثله مثل نيتشه - في إطار الوعي الحديث للزمان»(ص٢١٣)

فالعودة إلى الأصول «لا يمكن التفكير فيها إلا على شكل تقدم نحو المستقبل الأساسي»(ص٢١٤).

٤ـ على الفكر الذي يتبع الخط الموجه للفرق الأنطولوجي أن يطالب بكفاءة معرفية تتجاوز التفكر الذاتي، وتتجاوز بشكل عام الفكر النظري»(ص٢١٦).

لكن، ثمة دروب أخرى «للخروج من فلسفة الذات». وهيدجر يبقى «أسير الإشكاليات التي تلقاها من فلسفة الذات على شكل الفينومينولوجيا الهوسرلية»(ص٢١٨) إنه يبحث «عن الحفاظ على العون الجوهري لوجهة النظر الفينومينولوجية»(ص٢١٩) وتذكر الوجود الذي يدعو إليه «لايضع المقاربة الأصولية موضع السؤال» «لا ينزع الجذر الذي تقوم عليه الفلسفة»

ثم يشير المؤلف إلى «ثلاث نتائج مؤسفة»: آ ـ «منذ أواخر القرن الثامن عشر، لم يتناول قول الحداثة، إلا موضوعاً واحداً تحت تسميات مختلفة»(ص٢٢٠). ب ـ «النتيجة الثانية لفلسفة هيدجر الأخير هي استقلال نقد الحداثة عن كل تحليل علمي. إن «الفكر الأساسي» يمتنع عن كل الأسئلة الاختبارية والمعيارية»(ص٢٢١). جـ ـ «عدم تحديد المصير الذي يعلن عنه هيدجر بمثابة نتيجة لتجاوز الميتافيزيقا»(ص٢٢٢)

لكن المنعطف «المتعالي للأنطولوجيا يقترف الخطأ نفسه الذي ينتقده في نظرية المعرفة الكلاسيكية» وسواء أعطيت الأولوية لسؤال الوجود أو لسؤال المعرفة، ففي الحالين «ينظر إلى العلاقة المعرفية مع العالم والقول التقريري، النظرية والحقيقة المصوغة، بوصفها امتيازات خاصة بالإنسان وتقتضي التفسير»(ص٢٣٩). والعالم الموضوعي، على الرغم من «إدراكه بمثابة مشتق من السياقات التي تُعرّف «ما هي عليه الأشياء» يظل المرجع للأنطولوجيا الأساسية باسم «الموجود في كليته»..ويدرك «هيدجر إخفاق مسعاه للإبتعاد عن هيمنة فلسفة الذات» ويتخلى عن «طموحه في التأسيس الذاتي وعن التأسيس «النهائي» للميتافيزيقا الذي ينسخه منذئذ» ثم يرفض

مفهوم «الوجود ـ الأونطولوجي للحرية» ومن ثم ينفي أصولية فكر يرقى إلى مبدأ أول سواء تجلى في الوجوه التقليدية للميتا فيزيقيا أو في وجوه الفلسفة المتعالية»(ص٢٤١ ـ ٢٤٢)

لقد امتنع هيدجر عن الإقرار بخطئه في تأييد النظام الهتلري، بل سخر «من الذين كانوا يتصفون بموهبةنبوئية ليتوقعوا كل شيء كما حدث ـ لم أكن بهذا المستوى من المعرفة ـ لماذا انتظروا ما يقارب العشر سنوات ليتصدوا للشر؟ »(ص٢٤٦) وكان قد امتدح الإرادة «التي نبهها الفوهرر لدى الشعب ولحمها كيما تشكل قراراً واحداً»(ص٢٤٩) . «إن الشجاعة الأصلية لبلوغ العظمة أو التحطم في المجابهة مع الوجود هي الدافع الحميم لعلم يعمل باسم الشعب»(ص٢٥٠) إنها الثورة «التي تقلب وجودنا الألماني رأساً على عقب»(ص٢٥١) .

ويكتسي «خطأ هيدجر الفاشي دلالة تنتمي إلى تاريخ الميتافيزيقا» (ص٢٥٢) وتستحيل «عاطفة التوكيد الذاتي إلى خاصة أساسية تسيطر على الحداثة»(ص٢٥٣) .

عنوان الفصل الجديد هو «المزاودة على فلسفة الأصل المتزمّن: نقد ديريدا للتمركز على الكتابة الصوتية» .

«شأنه شأن هيدجر، ينظر دريدا إلى «مجمل الغرب» ويضعه في مواجهة مع الآخر الذي يختلف عنه»(ص٢٥٥) وبوصف الإنسان موجوداً من أجل الموت فإنه يعيش «داخل أفق نهايته الطبيعية» وفي غياب الوطن الذي «تتصف به العدمية، لا يضل بنو البشر وحسب بل تضل أيضاً ماهية الإنسانية» وسمي التهديم تفكيكاً . . . وينبغي «إحاطة المفاهيم النقدية بقول حذر ودقيق» . ويبدأ ديريدا «يتخلص من فلسفة هيدجر الأخير، ويبدأ بالتخلص من مجازاته»(ص٢٥٦) . ويفضل العالم المتمرد ويود «تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود وأن يرقص في الهواء الطلق»(ص٢٥٧) وهيدجر «يكتفي بوصف اللغة إجمالاً بوصفها مسكن الوجود» لكن اللغة «لم تدرس

أبداً بشكل منهجي. تلك هي نقطة إنطلاق ديريدا». ويهمل ديريدا «الإفادة من تحليل اللغة العادية» فهو «لم يتناول لا قواعد اللغة ولا منطق استعمالها»(ص٢٥٨) إنه يسعى إلى تحقيق مشروع تجاوز الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعدية ترجع إلى ما بعد أصول الكتابة الصوتية»(ص٢٥٩). ثم سيسعى إلى «بلوغ التمركز على العقل في الغرب»(ص٢٦٠).

والحداثة «تبحث عن كتابة توقفت عن الوعد بكلية مجموعة متماسكة المعنى، خلافاً لما هو عليه الأمر في «كتاب الطبيعة أو في الكتب المقدسة. وما تبقى من إشارات مكتوبة هو كل ما صمد للفساد في هذا التسلسل المأسوي للتقاليد». وبوصف ديريدا «هيدجرياً يمتنع عن كل تفكير في موجود علوي»(ص٢٦١).

يميز هوسرل الإشارة «التي تعبر عن دلالة لغوية عن المؤشر بصفته البسيطة الخالصة» وهو يعد «الإيماء والحركات من المؤثرات»(ص٢٦٥) ونظريته في الدلالة تنطلق من علم الإشارات»(ص٢٦٦) وسيرورة التفاهم «بين الذوات تنقسم إلى «تجل» لمتكلم ينتج أصواتاً يربطها بأفعال دالة وإلى فهم المستمع الذي «تشير» له الأصوات المسموعة عن التجارب النفسية «المتجلية»(ص٢٦٧). ويكون من ثم «ملزماً بتصور سيرورة التفاهم بين الذوات وفقاً لنموذج الإرسال وتفكيك الإشارات الناقلة للتجارب»(ص٢٦٨) وتتأسس «دلالة تعبير ما في أفعال القصد الدال وفي الملء الحدسي لهذا القصد» بمعنى تأسيس متعال(ص٢٧٠). في حين يؤكد ديريدا «التشابك بين المعقول والإشارة التي هي أساس تعبيره الذي يستحيل حله، إنه يؤكد الأولوية المتعالية للإشارة بالنسبة للدلالة»(ص٢٧١).

ويرفض ديريدا «إرجاع اللغة إلى عناصر تستعمل من أجل المعرفة أو من أجل القول المقرر للواقع. يحافظ المنطق على الأولوية بالنسبة للقواعد كما تظل الوظيفة المعرفية ذات أولوية بالنسبة لوظيفة التفاهم»(ص٢٧٣).

ويدخل ديريدا «برانية الإشارة التي تبعدها محاجة هوسرل بوصفها غير جوهرية»(ص٢٧٤) ويستند ديريدا إلى تحليلات هوسرل للوعي الحميم للزمان ليستخلص مع هوسرل وضده البنية الفرقية لحدس معطى راهن لا يُجعل ممكناً إلا عبر توقعات والرجوع المتكرر إلى الوراء»(ص٢٧٥). ويرفض ديريدا «الفكرة القائلة بإمكان إرجاع قصد دلالة إلى حدس يملؤه، أويمكنه التطابق معه أو الانصهار به»(ص٢٧٦). فوحدهما: «التعبير والدلالة مأخوذان معاً يمكنهما أن يمثلا شيئاً ما»(ص٢٧٦) و«مركزية الصوت ومركزية العقل تنتمي كل منهما إلى الأخرى»(ص٢٧٨).

وتحت عنوان «استطراد حول تسوية الفرق النوعي بين الفلسفة والأدب» يناقش المؤلف جوانب «الجدل السلبي» عند أدورنو و«التفكيك» عند ديريدا ويفهمهما بوصفهما «إجابتين مختلفتين عن مسألة واحدة»(ص٢٨٧). فليس بإمكان ديريدا «مشاطرة أدورنو ثقته المتبقية التي يجيزها الفن، بعقل أصابه الإضطراب، وطرد من ميادين الفلسفة وصار، من جراء ذلك، عقلاً طوباوياً» ولكنه شأن أدورنو «يعارض حركة العمق التي تقلد بها فلسفة هيدجر بلا تردد معارضها المتمثل في فلسفة الأصل، ولهذا يمكننا العثور على نوع من التوازي بين ديريدا وأدرنو». وهما «يتشابهان بتحسسهما من النماذج المغلقة الشاملة»(ص٢٨٩) ويسعى ديريدا إلى «قلب أولوية المنطق على البلاغة»(ص٢٩٠). ويعمل على «نشر سيادة البلاغة على ميدان المنطق» وهو لا يرضى «بالجدل السلبي عند أدورنو، ولا بالنقد الهيدجري للميتافيزيقا» فالأول أسير التعصب للعقل والثاني «أسير الإيمان السحري بالأصل الذي تتصف به الميتا فيزيقا»(ص٢٩١).

والمسيرة التفكيكية «لدى ديريدا ليست تحليلية بمعنى أنها تطابق افتراضات أو متضمنات متوارية بالأسلوب الذي تحرى فيه كل جيل أعمال الجيل السابق»(ص٢٩٢) والتفكيك يظل عملاً تعسفياً «لو اقتصرنا على «الابتعاد» عن النص الفلسفي (أو العلمي) بتقديمه بمثابة نص أدبي» وكل

حالة «تفكيك جديدة تقدم، مرة أخرى، البرهان على استحالة إرجاع لغات الفلسفة والعلم إلى الغايات المعرفية وحدها، على نحو يحذف منها كل عنصر مجازي وبلاغي بشكل محض وأن يحررها من كل مكنون أدبي» في الكتابة التي تكتب ذاتها يتشابك «كل نص مع النصوص الأخرى»(ص٢٩٣) وكما أن «الفلسفة والعلم لا يشكلان عالمين منفصلين، كذلك لا يشكل الفن والأدب مجالاً للتخييل يمكنه تأكيد استقلاله مقابل النص»(ص٢٩٤). وتسوية النقد مع الأدب ترفعه إلى مافوق العلم «إلى مستوى فاعلية مبدعة» وينفصل دعاة التفكيك عن «التصور التقليدي عند ماتيو أرنولد القائل بأن مهمة النقد هي مهمة ثانوية»(ص٢٩٦) ويريد ديريدا من النقد الأدبي معالجة النصوص الأدبية بوصفها نصوصاً فلسفية»(ص٢٩٧)

لقد حاول بنيووبراغ «تمييز اللغة الشعرية عن اللغة العادية آخذين في حسابهم علاقاتها المختلفة بالحقيقة المجاوزة للغة» والعلاقة بالموضوع «هي علاقة غريبة عن اللغة الشعرية، إن العبارة تكون شاعرية بقدر ما ترمي إلى شكلها اللغوي الخاص». لكن الوظيفة الشعرية «ليست الوظيفة الوحيدة لفن اللغة، إنها، وحسب، الوظيفة السائدة، المحددة»(ص٣٠٨-٣٠٩)

«إن الصفة الجمالية المكتسبة للغة مقابل النفي المضاعف لاستقلال اللغة السوية واللغة الشعرية يفسر انعدام حساسية ديريدا للقطبية المتوترة والتي توجد بين الوظيفة الشعرية، وظيفة الانفتاح على العالم، والوظائف النثرية في العالم» «إن الممارسة اليومية للتواصل تسمح بتشغيل بعض سيرورات التعلم حيث يترتب على قوة الانفتاح على العالم، والخاصة بلغة التفسير أن «تقدم بدورها براهينها»»(ص٣١٦) إن التوتر «بين القطبين، الانفتاح على العالم، وحل المسائل المطروحة محتوى في الحزمة الوظيفية للغة العادية»(ص٣١٩).

والفلسفة الحديثة «تشغل موقفاً مزدوجاً يشبه موقع النقد الأدبي. يتناول اهتمامها أسس العلم، والأخلاق، والحق، وفي عباراتها طموح

نظري» وهي ترتبط بشكل وثيق بالعلوم»(ص٣٢٠) والعنصر «البلاغي للغة يؤدي دوراً مختلفاً وأكثر أهمية في لغة النقد الأدبي وفي الفلسفة»(ص٣٢١) ومشاهير «النقاد وكبار الفلاسفة هم أيضاً كتاب مرموقون . بالأداء البلاغي ينتمي كل من النقد الأدبي والفلسفة إلى الأدب، ومن هذه الناحية ومن هذه الزاوية يقرب كل منهما الآخر، غير أن قرابتهما تتوقف هنا» .

يرى ديريدا أن الفكر الفلسفي يحرم من جديته ومن انتاجيته وفاعليته إذ يتحول نحو غايات «النقد الأدبي» وتفقد ملكة الحكم في «النقد الأدبي هي أيضاً من قدرتها، مذ تكلف بنقد الميتافيزيقا بدلاً من أن تحاول استيعاب مضامين التجربة الفنية»(ص٣٢٢) .

ويركز باتاي على «أسس العقلنة الأخلاقية التي جعلها نظام الاقتصاد الرأسمالي ممكنة» «مخضعاً بذلك الحياة الاجتماعية بمجملها لضرورات العمل المستلب والسيرورة التراكمية»(ص٣٢٩). وانتهاك الحدود «للمضي نحو المقدس لا يعني الاستقالة المذعنة للذات، بل يعني انعتاقها وطريقها إلى السيادة الحقة»(ص[٣٣٠])، وتدنيس المقدس هو نموذج الانتهاك، لكن «باتاي لا يَهِمُ نفسه: لم يبق في الحداثة ما يُنتهك»(ص٣٣١) ثم تأرجح «بين إعادة الصلة مع المشروع الهيجلي لجدل العقل» و«تعايش بلا وساطة بين التحليل العلمي وصوفية اللغة»(ص٣٣٢)

ويتخذ باتاي مكانه «في خط مدرسة دوركهايم» فهو يرجع الوجوه المغايرة للحياة الاجتماعية إلى «المقدّس كما عرفه دوركهايم بوضعه قبالة العالم اللاديني: إن الأشياء المقدسة معبأة بقوة جلال تجذب بني البشر وتخضعهم، وفي الوقت ذاته تغرقهم في الرعب وتبعدهم عنها» . لكنه يرى أيضاً في المقدس «عنصر تبديد غير منتج»(ص٣٣٥) أما قوة السيد فهي «في أعماقها قوة أخّاذة، أي متجذرة في المغاير . إن مجرد واقع سيادة السيد على أمثاله يتضمن اختلاف السيد»(ص٣٣٧) . وترتبط «السعادة عند باتاي بالعنف ضمن المغاير برباط لا يقبل الحل، فهو يحتفل بالايروسية كما بالمقدس بعنف بدائي»(ص٣٣٨) .

يعاني باتاي من صعوبات في بيان الفرق «بين الثورة واستيلاء الفاشية على السلطة»(ص٣٣٩) وكان يحلم «بسياسة جمالية، شعرية خلّصت من كل مكوناتها الأخلاقية»(ص٣٤٠) وهو يطبع النموذج التعبيري «للفاعلية الانسانية التي ينطلق منها، بانعطاف ينفي الأساس الذي كان يربطه بفلسفة البراكسيس» إن ما يخشاه «هو قمع السيادة الحقة في الرخاء» مادام الاستعمال «العقلاني للخيرات المادية والروحية» لا يدع مكاناً لاستهلاك يختلف جذرياً لشكل من الانفاق حيث تفلت الذات التي تستهلك من ذاتها»(ص٣٤٢). والسيادة تعني أن تحرر الذات من قيودها. وفكرة باتاي تقوم على انتاج نظرية في التشيؤ وعلى «انتاج فلسفة تاريخ يرتكز موضوعها على الجزء الملعون، أي على إبعاد المقدس عن العالم الأرضي»(ص٣٤٥) وما يميز «كل الأشكال التاريخية للسيادة هو مقدرتها على التمييز وتحديد المكانة». والمكانة في المجتمع القديم «كانت ترجع إلى حضور المقدس في الفرد الذي لم تكن سيادته ترتبط بالأشياء بل كانت تجر الأشياء في حركتها»(ص٣٤٧-٣٤٨) وقد اختلطت «السيادة بالسلطة» عبر التاريخ. (ص٣٤٩) وأما الفاشية فلم تقم «إلا بفضح سر الرأسمالية» وتمكنت الرأسمالية «من صنع الغلاف العقلاني للتبعية»(ص٣٥٠) ويبقى اختلاط «السيادة بالسلطة» وسيلة لغرض وحيد «هو امتلاك فضل القيمة»(ص٣٥٣)

وفي آخر حياته يلحظ أن «عمله المزدوج ككاتب وكفيلسوف يضمن له إمكان الانسحاب من العلم والفلسفة بشكل مناسب، وتقوده الأيروسية إلى التفكير في أن معرفة الجوهري تخص تجربة صوفية» وأن المعرفة النظرية تبقى بلا أمل محتجزة داخل دائرة المتاليات اللغوية»(ص٣٦٣)

العنوان التالي هو: «نزع القناع عن العلوم الإنسانية عبر نقد العقل: فوكو». وبداية يؤكد المؤلف أن فوكو ليس «مريداً أو مواصلاً لفكر باتاي». غير أن فوكو «يرى في باتاي واحداً من معلميه» كان يشده وهو «الذي أعاد

للانخطاف (للنشوة) ـ الجنسي والديني ـ معناه الحقيقي، معناه الأيروسي تحديداً»(ص٣٦٥).

في كتابه «تاريخ الجنون» يضع فوكو «الجنون في تجارب الحد حيث يدرك العقل الغربي نفسه، بشكل ملتبس إلى أقصى الحدود، قبالة أمر مغاير»(ص٣٦٧). ويخمن وراء الظاهرة «التي أنجبها الطب النفسي للمرض العقلي، وبشكل عام، خلف الأقنعة المختلفة للجنون، شكلاً من الصدق، شكلاً ألزم على الصمت وعلينا أن نفتح فاه» إنه يفكر بتحليل «القول الذي يأتي متلمساً عبر تفسير للأعماق في المكان الأصلي حيث تم انفصال الجنون عن العقل لأول مرة بقصد تفكيك ما سكت عنه عبر ما قيل»(ص٣٦٩) وهو يدرس «العلاقة بين الأقوال والممارسات»(ص٣٧١) «لقد أدرك فوكو في مفهوم «الممارسة» مرحلة التأثير اللا متناظر، العنيف الممارس على حرية الحركة لشريك آخر في التبادل»(ص٣٧٢). وهو يعطي العصور التي تدين «بقاسمها المشترك للتاريخ الثقافي والاجتماعي، يعطيها دلالة أعمق، تبعاً للتشكيلات المتغيرة التي شكلها العقل والجنون». والجنون «مكان الحقائق السرية، ويقوم بوظيفة مرآة تنزع بسخرية القناع عن أشكال الضعف الإنساني. إن تقبل العقل للأوهام ينتمي للعقل ذاته»(ص٣٧٣).

ويرفع فوكو «مفهوم «السلطة» إلى مرتبة مقولة تاريخية ـ متعالية في إطار علم تاريخ ينتقد العقل». وهو يبتغي «مواصلة البرنامج النيتشوي لنقد العقل» «عبر تدمير العلوم التاريخية» ويخطو الخطوة الأولى «التي تقوده إلى ما وراء العلوم الإنسانية بوساطة علم تاريخ بوصفه مناوئاً للعلم»(ص٣٩٠) إنه يجرد «تاريخ القواعد المكونة للقول من كل سلطة معيارية»(ص٣٩١) وفي بحوثه الأخيرة يفهم السلطة «بمثابة تفاعل بين الأطراف المتناحرة»(ص٣٩٢) وفي بداية السبعينات أدلى بأحاديث صحفية «تشهد على عنف القطيعة مع قناعاته السابقة»(ص٣٩٤).

لقد وقع علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة وعلوم الروح «في منطقة تأثير إرادة المعرفة، وقعت على الدرب اللا متناهي للهرب إلى الأمام، درب النمو المنتج للمعرفة. إنها تحت رحمة جدلية التحرير والاستعباد لا تتمتع بأية حماية»(ص٤٠٦). أما الانسان فقد اكتشف أنه لم «يكن في مركز الخلق ولا في وسط الفضاء، ولا هو في ذروة الحياة ولا غايتها الأخيرة» فانعتق من نفسه ولم يعد «سيد مملكة العالم»(ص٤٠٧)

وفي «احراجات نظرية في السلطة» تظهر ثلاث صعوبات:

آ ـ ما يزعج فوكو هو القرابة الموجودة بشكل جلي بين علم الأصول الأقدم للعلوم الانسانية ونقد هيدجر للميتافيزيقا الحديثة.

ب ـ لم يكن قربه من البنيوية أقل أشكالية من قربه من هيدجر.

جـ ـ كيف كان بإمكانه بدون أن يهدد استقلالية المعارف التي اتخذت شكل العالم المتبحر بذاته، أن ينشىء الصلة بين هذا التحليل للقول العلمي واستكشاف الممارسات التي كان قد اهتم بها سابقاً في كل دراساته التي نعرفها؟»(ص٤٠٩ـ٤١٠ـ٤١١)

إن فوكو يرمي إلى التخلص «من الاشكالية التفسيرية وبالتالي القضاء على المرجعية الذاتية التي تتجلى فور تناول الموضوع بفهم المعنى». ولا يمكن للمؤرخ الجذري أن «يفسر تكنولوجيات السلطة وممارسات السيطرة إلا بمقارنتها ببعضها»(ص٤٢٦ـ٤٢٧). ولن يكون في وسعه «التخلص من نزعة مغرقة في النسبية أكثر مما وسعه التخلص من هذا الخضوع الحاد للحاضر» وكان عليه «أن يلتف على المرجعية الذاتية التي تسمم بحوثه»(ص٤٢٩) وتبقى مسألة «ما إذا أفلح في التخلص من النزعة المعيارية الخفية»(ص٤٣٣).

الأمر هو «أنه لا يكفي إلغاء مقولات الدلالة، والمصداقية، والقيمة على المستوى ما وراء النظري بل يجب إلغاؤها أيضاً على الصعيد التجريبي» (ص٤٤٠) ثم كيف «بإمكاننا أن نستنتج من الوضع الإجتماعي ـ وإن كان

موقتاً ـ المتصف بكفاح لا ينقطع متانة جهاز السلطة»؟(ص٤٤١) إن «الاصطفائية التي يبرهن عنها فوكو لا تنقص أبداً من وزن تعريته الأخاذة لخصائص السلطة»(ص٤٤٧) إن فوكو «بإبعاده لفلسفة الوعي يبعد أيضاً المشكلات التي تعثرت فيها»(ص٤٥٠). إن النقائض «الاختبارية تكشف عن المشكلات المنهجية التي تبقى معلقة» وفوكو لا يرى أن «نظريته في السلطة مصابة بمصير مماثل لمصير العلوم الانسانية»(ص٤٥١) ويظل «عاجزاً عن تقديم أقل معرفة عن الأساس المعياري لبلاغته. مقابل النزعة الموضوعية للسيطرة على الذات هناك، نجد هنا النزعة الذاتية في نسيان الذات»(ص٤٥٢). إن الفصل الاونطولوجي «بين المتعالي والتجريبي، لم يعد مقبولاً» «يمكننا أن نجمع معاً في نظرة واحدة افتراضات إعادة البناء والافتراضات الاختبارية»(ص٤٥٧) ويجب أن «تبقى نظرية المجتمع واعية لسياق تكونّها الخاص وللمكان الذي تشغله في سياق عصرنا»(ص٤٦١)

«خلال العقد الأخير صار النقد الجذري للعقل موضة»(ص٤٦٢) وانطلاقاً من المنظور «الخاص للعقل حقق كانط نقده مستعيراً، بتعبير آخر، شكل تحديد ذاتي للعقل نظري بشكل صارم». وكيما يكون «نقد العقل أكثر جذرية عليه وضع مفهوم أوسع، مفهوم شامل للعقل»(ص٤٦٣) لكن ما كان يسمى «عند شيلر وهيجل نظام الانانية أو الكلية الأخلاقية المنشطرة يتحول عند ماركس إلى مجتمع منقسم إلى طبقات»(ص٤٦٦). وكان فوكو «حتى النهاية ينتج مؤلفاته مع وعيه لعجزه عن إيجاد مخرج من المعضلات المنهجية التي كان عليه مجابهتها»(ص٤٧٤).

«لقد أحرق الصوفي عينيه في ضوء المطلق وأغلقهما، أما الجمالي المندفع فقد ضاع من ذاته في الطيش ودوار الصدمة. ومن الجانبين، يفلت منبع الانفعال من كل تحديد. وفي غياب التحديد لم يبق مرئياً إلا ظل النموذج المرفوض ـ محيط ما خضع للتفكيك»(ص٤٧٥). إن النقد «الذي يوجهه النتشويون ضد امتيازات العقل (اللوغوس) في الغرب يعمل على

نحو مدمر»(ص٤٧٦) وتتقلص «علاقة الإنسان بالعالم بالنزعة المعرفية المغالية»(ص٤٧٧). إن الدلالية الذرائعية تجزم «بوجود علاقة داخلية وثيقة بين المعنى والمصداقية، ولكنها لا تحيل هذه المصداقية إلى قيمة الحقيقة»(ص٤٨٠).

«إن ما نسميه «عقلانية» هو أولاً الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»(ص٤٨٢). إن «العقل التواصلي-على الرغم من صفته الإجرائية الخالصة، المتخلصة من كل رهان ديني أو ميتافيزيقي-ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الإجتماعية بواقع كون أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل»(ص٤٨٤) وتأخذ «السيرورة الدائرية، حيث يتقاطع العالم المعاش والممارسة التواصلية اليومية، في نظرية الفاعلية التواصلية، مكان الوساطة التي كان ماركس والماركسيون الغربيون قد خصصوها للبراكسيس الاجتماعي». ومهمتها هي «تصور الممارسة العقلانية بمثابة عقل صار عيانياً داخل التاريخ، والمجتمع، في البدن، وفي اللسان»(ص٤٨٥)

«إلا أن الشبهة التي تقوم على فكرة أننا بتصورنا فاعلية موجهة وفقاً لمزاعم المصداقية، نعيد سراً إدخال مثالية عقل خالص، لا موقع له» ونبعث «ثنائيات يصعب اتقاؤها» «إن عقلاً خالصاً، لا يسعه أن يكتسي بلباس اللغة إلا في وقت لاحق لا وجود له»(ص٤٩٣). أما العقل التواصلي فيتعزز «بقوة التماسك الملازمة للوفاق بين الذوات وفي الاعتراف المتبادل، ويحدد بذلك عالم حياة إجتماعية»(ص٤٩٧) وعليه فإن «خيانة الآخرين هي في الوقت نفسه خيانة الذات، ولكنها أيضاً سبب الاحتجاج ضد الخيانة» (ص٤٩٨). إن أشكال الحياة «المحسوسة» «هي التي تحل مكان الوعي المتعالي الموحد»(ص٥٠٠).

تحت عنوان: «استطراد حول التأسيس التخييلي للمجتمع عند كورنيليوس كاستورريادس» نقرأ: «لئن لقي ما بعد البنيوية، استقبالاً مؤيداً برفضه جملة أشكال الحياة الحديثة، فإن هذا الأمر لم يكن مستقلاً عن الجهود الضائعة الموافق عليها من قبل فلسفة البراكسيس لإعادة صوغ الحداثة، من منظور ماركسي». وكان هربرت ماركوزة الشاب أول من حاول «تجديد فلسفة البراكسيس انطلاقاً من هوسرل، وهيدجر» ويحاول كاستوريا ديس إعطاء دفع جديد «لهذا الاتجاه، بإعطائه نوعاً من المنعطف اللساني» وعمله يشكل «المحاولة الأكثر أصالة، الأكثر طموحاً، والأكثر تفكراً لمتابعة التفكير في الوساطة المحررة بين الطبيعة - الخارجية والداخلية - والمجتمع والتاريخ بوصفها «براكسيس»»(ص٥٠١) وينطلق من التعارض «بين العمل الميت والعمل الحي. ليس بإمكان الرأسمالية إلا أن «تستثمر الفاعلية الانسانية لدى الأفراد الخاضعين لها، في الوقت نفسه تعمل ما بوسعها لانتزاع إنسانيتهم»»(ص٥٠٢) وهو مدين للوعي «الحديث للزمان بإمكانه تعريف البراكسيس بوصفه موجهاً نحو المستقبل ومنتجاً للجديد في آن معاً.» والبراكسيس «خلاق بماهيته، فهو ينتج الآخر الجذري». لكن نقطة «الإلتقاء القصوى» لمشروعي الفهم والتغيير «لا يمكن أن توجد إلا في الحاضر الحي للتاريخ الذي لن يكون حاضراً تاريخياً إن هو لم يتجاوز ذاته نحو مستقبل ينبغي صنعه من أجلنا»(ص٥٠٤)

ويعرض كاستوريادس «الحالة النموذجية للسياسي انطلاقاً من الحالة الحدية التي يكونها فعل تأسيس مؤسسة ما، ويفسر بدوره هذه، انطلاقاً من أفق فني للتجربة، بوصفه اللحظة الإنخطافية التي، بانفصالها عن الخط المنساب للزمن، ينشئ شيئاً جديداً بشكل مطلق» ويتحدث عن «توظيف أولي للعالم وللذات يقوم به المجتمع، بمعنى لا «تمليه» العوامل الواقعية لأنه هو بالأحرى الذي يسبغ على هذه العوامل الواقعية أهميتها، ومكانتها في العالم الذي يكونه هذا المجتمع»(ص٥٠٥).

إن القول والصنع «هما شكلا تعبير للفكر الموحد.» وعالم الأشياء «كما تتصوره فلسفة الذات ليس سوى سقالات مخصصة لتأمين الاحتكاك مع أساس الطبيعة في هذا العالم، في أبعد التصور والانتاج»(ص٥٠٧). إن إنشاء كل عالم هو خلق «من العدم»(ص٥٠٨).

ويعجز كاستوريا ديس «عن تقديم شكل يقوم بالوساطة بين الفرد والجماعة» وهكذا «توضع قبضة العالم المؤسس اجتماعياً على الفرد»(ص٥١١) ويتكون البراكسيس «الإجتماعي عبر اللغة، ولكن اللغة نفسها لا تُعفى من «اختبار»، عبر البراكسيس في الاحتكاك بما تصادفه في داخل الأفق الذي أتاحت فتحه». وإذا كان الانفتاح على العالم والبراكسيس «يفترض أحدهما وجود الآخر» ينتج عن ذلك أن التجديدات المنتجة للمعنى وسيرورات التعلم «متداخلة بعضها بالآخر»(ص٥١٣).

تحت عنوان «المضمون المعياري للحداثة» يؤكد المؤلف: «إن قرار الفصل الذي أصدره النقد الجذري للعقل بحق الحداثة يكلفه غالياً.» فالأقوال «التي تقوم بهذا النقد لا تتيح، كما أنها لا تريد بيان الموقع الذي تشغله». وثمة تباين بين النظريات «التي لا تصدر مطالب مصداقية إلا لتكذيبها على الفور والأسلوب الذي تأسست فيه داخل نظام العلوم»(ص٥١٥) «إنهم يكتفون بإيداع الموضوع المربك في مكان أقل إزعاجاً». والنقد «الذاتي المرجع للعقل ينشأ في أقوال لا حول لها ولا طول» والتنويعات المتباينة «لنقد للعقل لا يراعي أسسه هي أيضاً متقاربة من جانب آخر»(ص٥١٦). والرفض «الكلي للأشكال الحديثة للحياة يفسر ضعفاً آخر في هذه الأقوال»(ص٥١٧).

إن الفروقات «والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية» وأمسى النقد عاجزاً «عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة»(ص٥١٨)

وحين نذكر «العلاقة المعقدة بين «ثقافات» الخبراء وتلك الخاصة بالحياة اليومية فإننا لا نمس المفارقات الأعمق للعقلنة الإجتماعية»(ص٥٢١)

«يرى ماركس أن الممارسة الإجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والخير الاجتماعي بجعلها الطبيعة الذاتية للأفراد الملتزمين بالتعاون تتواصل مع الطبيعة الخارجية» والسيرورة الوسيطة للعمل ترجع إذن إلى الطبيعة من ثلاثة جوانب مختلفة، ترجع إلى الطبيعة الموضوعية، «متناولة ومشغولة بوصفها شيئاً»، وأخيراً ترجع إلى الطبيعة ذاتها «المفترضة في العمل» بوصفها أفقاً وأساساً»(ص٥٢٢). والفرق بين «العالم المعاش والفعالية التواصلية لا يلغي العودة إلى الوحدة، بل «يعمق» ذلك»(ص٥٢٤) وتضمن التنشئة الإجتماعية «للأعضاء إمكان ربط المواقف الجديدة (في أبعاد الزمن التاريخي) بالشروط الجديدة في العالم» (ص٥٢٦).

في المجال الدلالي «لن يحكم على الاستمراريات بالانقطاع، حتى وإن «لم يعد» من الممكن قبول إعادة الإنتاج الثقافي إلا من خلال النقد. في العالم المعاش المتمايز بنيوياً يغدو تطور طاقات النفي الملازمة للتفاهم اللساني شرطاً «ضرورياً» حتى تشكل النصوص استمرارية وحتى يكون بالإمكان ضمان استمرار التقاليد التي تضمن البقاء بقوة عقيدتها»(ص٥٢٩).

وعلى «الذاتية أيضاً بوصفها مبدأ للحداثة، تحديد مضمونها المعياري»(ص٥٣٠) ويمكن أن تسهم نظرية التواصل في شرح «كيف يتشابك وظيفياً، في الحداثة، اقتصاد السوق مع الدولة بوصفها تحتكر القوة» وكان ماركس أول من حلل التعارض «بين ضرورات العالم المعاش على شكل ديالكتيك بين العمل الميت والعمل الحي، وبين العلم المجرد والعمل العيني»(ص٥٣٣). «من منظور تاريخي يقوم النظام الإقتصادي المولود مع الرأسمالية بتنظيم العلاقات الداخلية والتبادل مع أوساطه غير الإقتصادية (الأسرة والدولة) عبر الأقنية» إن «مجموعات التبادل المستقلة في نظم فرعية متجاوزة أفق العالم المعاش تتثبت في طبيعة ثانية اجتماعية بلا معايير. ينعكس هذا الانفصام بين النظام والعالم المعاش في عوالم معاشة حديثة

بمثابة تجربة «تشيئة أشكال الحياة»»(ص٥٣٦) ويفترض لومان بكل بساطة «تفكك البنى بين الذاتية وانفصال الأفراد من عالمهم المعاش، وإن النظم الشخصية والنظم الإجتماعية تشكل أوساطاً لبعضها البعض»(ص٥٣٨)

لكن نظرية لومان تثير شكاً في ما يتصل «ربما بالثمن الباهظ، الذي تدفعه لقاء «مكاسبها في التجريد»(ص٥٤٢) إن تحويل كل شيء إلى «قيمة نقدية وتعميم البيروقراطية تنفذان بالفعل، إلى المجالات المركزية لإعادة الإنتاج الثقافي، والدمج الإجتماعي والتنشئة الإجتماعية»(ص٥٤٤) وتفرض البيروقراطية الشلل على «المبادرة الخاصة» ويُحمى «النمو الإقتصادي بحركات تحديد تُربط، للمرة الأولى «قصداً، إلى لولب تسليح لا ضابط له بعد الآن»(ص٥٤٥). وقد يفاجأ «المتمحورون على أزمات من أصل نظامي» بحركات اجتماعية «لم تعد ترجع إلى التنظيم المطلوب بالنظام، بل إلى «الحدود» المرسومة بين النظام والعالم المعاش»(ص٥٤٦)

«إن التأثير في الذات يقتضي، من جهة، مركزاً تفكرياً يسمح للمجتمع بتطوير معرفة بذاته عبر سيرورة فهم لذاته، ويقتضي من جهة أخرى، نظاماً تنفيذياً قادراً على التأثير في الكل باسم هذا الكل، وفي الوقت الذي يكون فيه جزءاً منه». فهل المجتمعات الحديثة «قادرة على تلبية هذين الشرطين؟» «تقدم نظرية النظم عن هذه المجتمعات صورة لا مركز لها» «بدون أعضاء مركزية»(ص٥٤٧) ويرى لومان أن افتراض «أولوية انطولوجية» للعالم المعاش موقف لا يمكن احتماله في علم الاجتماع» (ص٥٤٨). وما يدعوه لومان «الإتفاق العامل على مستوى المجتمع بوصفه كلاً» يرتبط بالسياق ويتسم بقابليته للوقوع في الخطأ «مثل هذا الإتفاق مؤقت الفعل»(ص٥٥٠)

«إن التناقض المرتبط بمشروع الدولة الإجتماعية بوصفها كذلك هو اليوم واضح للعيان»(ص٥٥٣). لقد تقلصت «الدولة في نظام وظيفي بين جملة الأنظمة المحكومة بوسائط وظيفية، لم يعد بالإمكان النظر إليها

بوصفها المنظم المركزي حيث يكثف المجتمع قدرته على تنظيم ذاته». يظهر النظام السياسي نفسه اليوم «من زاوية التنظيم، كمصدر للمشكلات لا كوسيلة لحلها»(ص٥٥٤). ومن المستحيل قلب «إدراكات الأزمات في العالم المعاش «بشكل كامل إلى» مشكلات تنظيم تخص النظام»(ص٥٥٥).

ليس من قبيل المصادفة «أن تتخذ الحركات الإجتماعية اليوم صورة ثورات ثقافية. إن هذه الحركات الإجتماعية تدين بقوتها المحركة للتهديد الذي تتعرض له الهويات الجماعية ذات السمة الواضحة. على الرغم من أن هذه الهويات تبقى دائماً أسيرة خصوصية شكل حياة مفردة، فإنها مضطرة لاستقبال المضمون المعياري للحداثة»(ص٥٥٨). «إن تصور الحداثة لذاتها، منذ بداياتها، كان مشغولاً بهذا التطابق بين السعادة والتحرر من جهة، والسلطة والإنتاج من جهة أخرى، الأمر الذي أدى إلى قرنين من النقد الذاتي». «إنها إعادة السيطرة نفسها، الطرباوية بالمعنى الرديء للكلمة التي تبقى اليوم في كاريكاتور يحرك مشاعر الجماهير. إن أوروبا القديمة «لن تبلغ هوية جديدة إلا إذا عارضت هذه الدارة القصيرة بين النمو الإقتصادي، وسباق التسلح، و«القيم القديمة» برؤيا تحرر من الضغوط النظامية التي فرضناها على أنفسنا، ستبلغها (أوروبا القديمة) بشرط وحيد هو وضع حد للخلط الذي يقود إلى الإعتقاد بأن المضمون المعياري للحداثة، المتراكم في العوالم المعاشة المعقلنة، لا يمكن نشره إلا في نظم متزايدة التعقيد على الدوام»(ص٥٦٠).

في «استطراد حول أسلوب حيازة إرث فلسفة الذات في نظرية النظم لدى لومان». يؤكد المؤلف قائلاً: «لايرتبط مشروع لومان بالخط التقليدي المتخصص للنظرية الإجتماعية من كومت إلى بارسونز بمقدار ما يرتبط بتاريخ المشكلات التي تناولتها فلسفة الوعي من كانط إلى هوسرل». فالنظرية «النظامية للمجتمع مطبقة على ذاتها ملزمة بتبني موقف جازم أمام

التعقيد المتنامي للمجتمعات الحديثة»(ص٥٦١) وليس بوسع «النظم الرجوع إلى شيء آخر دون الرجوع إلى ذاتها ودون أن تتحقق من ذاتها على نحو تفكري»(ص٥٦٢). وبمقدار ما يبتعد «النظام عن المحيط، فإنه «ينشئه» بوصفه أفق معنى يتصف بالنسبة له بقيمة كلية». وتتخطى «نظرية النظم» «حدود المثالية الذاتية»(ص٥٦٣). والنظم كلها «إنما هي محيطات لبعضها البعض» وتعزز بالتبادل المحيط الذي لا بد لها «من السيطرة عليه»(ص٥٦٤) وما كان «يميز، في نظر ماركس، إعادة الإنتاج المادية للمجتمع، يميز بشكل عام النظم ذاتية المرجع، كل عنصر يستعمل داخل النظام يجب أن ينتجه النظام ذاته، دون أن يكون مستعاراً من محيطه - «جاهزاً للاستعمال»» وتدمج نظرية النظم «أفعال المعرفة - بما فيها أفعالها - مع جهد النظام للتحكم بالتعقيد، وهكذا تجرد المعرفة من كل جانب غير مشروط»(ص٥٦٥).

«إن الانتقال إلى النموذج النظامي، الذي يتم بشكل تفكري فلسفياً، يقود إلى مراجعة عميقة لتصورية التقليد الغربي المتمركز على الوجود، والفكر، والحقيقة»(ص٥٦٦). وحفاظ النظام على ذاته «والذي يقوم على زيادة قوته الخاصة، يحل محل العقل المعرّف تبعاً للوجود، أو للفكر، أو للعبارة بهذه المقاربة يزاود لومان أيضاً على نقد للعقل يتوخى إسقاط قناع قدرة توكيد الذات بوصفها ماهية كامنة لعقل متمركز على الذات»(ص٥٦٧). «إن الحكم الذاتي وتحقيق الذات يمتلكان هما أيضاً تلك القوة المتجهة نحو المركز والتي توصل إلى الذروة وتهدئ كل حركات الروح في وعي الذات وحده». «إن ذات المرجع الذاتي لا تكون أبداً كلية نظام مغلق، ولا تكون أبداً حقيقة المرجع ذاتها»(ص٥٦٨). وإذا لم «يعد بوسع المجتمعات الحديثة تكوين هوية عاقلة فإنه لن يكون في حوزتها أية نقطة ارتكاز تسمح بإجراء نقد للحداثة. حتى لو أرادت هذه المجتمعات الاحتفاظ بهذا النقد»(ص٥٦٩). إن «تشيء الذاتية خطر ملازم بنيوياً لمفهوم العلاقة

بالذات كما فكرت فيه فلسفة الذات»(ص٥٧٠).

«لئن كانت المجتمعات المتمايزة وفقاً لوظائفها لا تمتلك أية هوية فإنه ليس بوسعها تنمية هوية مطابقة للعقل». والأكثر توصيفاً هو «أن نظاماً وظيفياً يرمي ببعض المشكلات على نظم وظيفية أخرى بوساطة المحيط. إلا أن ما ينقص قبل كل شيء، هو نظام اجتماعي فرعي يكلف بمهمة إدراك التبعيات المتبادلة بين النظام والمحيط. في شروط تمايز وظيفي، لا يمكن وجود مثل ذلك النظام الفرعي لأنه يعني أن المجتمع يوجد للمرة الثانية في داخل المجتمع ذاته»(ص٥٧١).

«يرفض لومان ببعض الإزدراء المحاولات التي قامت بها فلسفة الذات لإيجاد حل لهذه المسألة». «ان شعوراً اجتماعياً إجمالياً يمثل بوصفه التفكر الذاتي لذات كبرى يخلق أيضاً مشكلة». إن «معرفة المجتمع بذاته لا تتكثف لا في الفلسفة ولا في النظرية الإجتماعية»(ص٥٧٢). إن كل تقدم للتفكر سيجعل «مسألة العقلانية، في آن واحد، أكثر إلحاحاً وأكثر استعصاء على الحل»(٥٧٣).

والإقرار «بأن البنى اللغوية تكون عبر ذاتية يعني ربط المجتمع بالفرد ربطاً أضيق مما ينبغي» وليس بوسع النظم «أن يؤثر بعضها في الأخرى إلا بشكل طارئ وخارجي، ومامن تنظيم «داخلي» يشرف على علاقاتها». ولهذا يضطر لومان «إلى إرجاع اللغة والتواصل إلى أبعاد صغيرة بدرجة أنها ما عادت تسمح برؤية التشابك الداخلي لإعادة الإنتاج الثقافي، والدمج الإجتماعي والتنشئة الإجتماعية»(ص٥٧٧).

ويبقى «أن استراتيجية لومان واضحة»(ص٥٧٨) فهو يستعمل «صور فكر معروفة جداً، مستعارة من المذهب التجريبي»(ص٥٧٩).

إن النظم الإجتماعية تنشئ «المعنى على شكل التواصل. ولهذه الغاية تستخدم اللغة». واللغة لا تزود «بتعبيرات تتصف بدلالة مطابقة ولكنها تسمح ببساطة أن تضع الإشارات مكان المعنى. يبقى المعنى تابعاً للفرق بين المنظورات الإدراكية بشكل لا يتغير». والنظم المتعددة ليس لها «الدلالات

نفسها» فالتفاهم لا يؤدي «إلى اتفاق بالمعنى الدقيق»(ص٥٨٠). إن اللغة «لا تقدم أرضاً صلبة تسمح «بالتقاء الانا والآخر» داخل الإتفاق الحاصل حول موضوع ما»(ص٥٨١).

ويكون علينا «اللجوء إلى فرضيات متممة، لنفهم، انطلاقاً من تداخل «العلاقات الداخلية» تلك الصلات القوية بين الفرد والمجتمع، بين سيرة ذاتية فردية وشكل الحياة الجماعية، بين التفريد والتركيب الإجتماعي».

وتبقى نظرية لومان متابعة بارعة «لإرث ترك أثراً قوياً في فكرة الأزمنة الحديثة عن ذاتها، وبالتالي تعكس النموذج الإصطفائي للعقلانية الغربية»(ص٥٨٣).

ويجب أن نضع في الحساب «واقع كون نماذج النظريات الإجتماعية المجددة راسية على الدوام في داخل المجتمع نفسه وما انتمت أبداً للنظام الوحيد للعلوم». «وكأنما لا يمكن لسيرورة العالم أن تتحقق إلا من خلال الفروق بين النظم ومحيطاتها».

وهكذا «تحل العقلنة النظمية مكان العقل المتمركز على الذات» إن نقد العقل الذي أجري على صورة نقد للميتافيزيقا أو للسلطة يمسي «غير ذي موضوع» وتحل نظرية النظم «مكان خلفية القناعات على الصعيد الميتافيزيقي قناعات من الصعيد ما وراء البيولوجي. وفي الوقت ذاته يجرد الجدل بين الموضوعيين والذاتويين من نكهته»(ص٥٨٥).

❋ ❋ ❋